تعليقات على كتاب الشفاء للشيخ الرئيس ابو علي
بن سينا الشيخ محمد بن ابراهيم الصدر الشيرازي
[illegible] كتاب الشفاء في الالهيات للشيخ الرئيس
ابو علي بن سينا

هذه تعليقة لصدر الحكماء والمتألهين على الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فقد حصل ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه ذكر الشيخ في الفصل الثاني من الفن الاول من الجملة الاولى وهي في المنطق ان
ان يوقف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة اما ما ليس وجوده باختيارنا وفعلنا واما ما
باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى حكمة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى حكمة عملية والفلسفة
انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان تعلم فقط بل بان تعلم ما تعمل به فتعمل
غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأي هو في عمل فالنظرية اولى بان ينسب الى الرأي انتهى اعلم ان النظري
يستعملان بالاشتراك الصناعي كما نبه عليه العلامة الشيرازي في شرح الكليات من قانون في ثلثة مواضع احدها في تقسيم العلوم
العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها كالمنطق والحكمة العملية والطب العملي وعلم الكتابة والخياطة
في العلم المذكور هناك لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء كان العمل ذهنيا كالمنطق او خارجيا كالطب مثلا وثانيها في
وهو المذكور ههنا وفي ذلك الموضع في كتاب المنطق للشفاء وفي كتاب الطبيعيات منه وهذا التقسيم باعتبار الموضوع فالمنطق
عند من لم يعتبر قيد الاعيان في تعريف الحكمة داخل في الحكمة النظرية كما مال اليه الشيخ في الاشارات وفي الحكمة المشرقية
اذ ليس بحثه الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ومن ذلك البحث يعلم كيفية العمل الذي هو الا
يلزم من تعلق العلم بكيفية عمل ان يكون ذلك العمل موضوعه كما في الحكمة العملية واما عند غيرنا ممن اعتبر قيد الاعيان في الم
المنطق خارجا عن القسمين جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها اما عملية اي توقف حصولها على ممارسة العمل والن
او نظرية لا يتوقف عليها وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا خارجة عن العملية بهذا المعنى
في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة والخياطة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة **قوله** لحصول العقل با
ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني والاعتبار العقلي من امرين احدهما
بالفعل وثانيهما ما به تكون بالقوة فهي بالاعتبار الاول صورة محصلة للمادة الجسمانية الحيوانية انسانا بالفعل فاعلة لانانيه
لقواها محركة لاعضائها باستخدام القوى والادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما يفيض عليها من الصور
من باب الكمالات النفسانية والاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية وسائر الاحوال والاخلاق والصور الجوهرية كسوا
الذي يصير به الانسان من حزب الملائكة العلويين وما يقابله كما فصل في موضعه فاعلم ان الكمال ما يتم به الشيء كان الصورة ما يحصل
بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي ايضا كمال وصورة لكن بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها فهي غاية فالشيء الواحد قد يكون صورة و
باعتبارات مختلفة فالنفس الانسانية مثلا كمال اول للانسان بما هو انسان وصورة له وغاية للحيوان بما هو حيوان وكل غاية كا
كمال غاية وقد يكون لشيء واحد غايات متعاقبة كما يوجد له صور مترادفة وكمالات اذا تقرر هذا فقوله لحصول العلم التصوري وا
اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العالمة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى
النظرية ولاجل ذلك فرق الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء ولا ينافيه قوله فيكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد لان
ليست غاية اخيرة فهي العقل بالفعل فحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العالمة وباعتبار العقل
الحيوان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية لكون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية كمال الاول التحصيل لها كما ر

يكون
غايته نفس العمل وغايته غاية حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر عدمي والمطلوب فيه امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى
الشهوية والغضبية والوهمية لئلا يتزاحم العقل النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواها
لتستعملها على ما يوفق للمصلحة على طريقة العدالة واصابة الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا للشيء وان كان نافعا والثاني كمال للقوة
العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم على ما ذكره استكمال العالي لاجل السافل حيث جعله لان يكون كمال السافل غاية لكمال العالي قوله
وتنحصر النظرية في اقسام ثلثة اه ذكر الشيخ في ذلك الفصل ان الاشياء الموجودة اما ليس وجودها باختيارنا وفعلنا وهي القسم
الاول على قسمين احدهما الامور التي تخالط الحركة والثاني الامور التي لا تخالط الحركة مثل العقل والباري والامور التي تخالط الحركة
اما ان يكون لا وجود لها الا بحيث يجوز ان تخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع واما ان يكون لها وجود دون ذلك فالاولى على قسمين
فانها اما ان يكون لا في القوام ولا في الوهم يصح عليها ان تجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك في الوهم
دون القوام مثل التربيع فانه لا يحوج تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة واما الامور التي يصح ان تخالط الحركة ولها وجود
دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية فيكون الامور التي يصح عليها ان تجرد عن الحركة اما ان يكون صحتها صحة الوجوب
بل يكون بحيث لا يمتنع لها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هي هي
لا يفارق تلك النظر النظر (العلم) من حيث هي مجردة فانها يكون من جملة النظر الذي يكون في الاشياء الا من حيث هي في مادة اذ هي من حيث
هي لا في مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح
توهمه الا ان يكون مع نسبة الى المادة النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار او هواء وفي الكثير من حيث هو اسطقسات
وفي العلة من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اي مبدأ حركة بدن وان كان يجوز مفارقته بذاته واما ان يكون
ذلك العرض وان كان لا يعرض الا مع نسبة الى مادة ويخالطه حركة فانه قد يتوهم احواله ويستبان من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل
الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وساير الاحوال التي تلحق العدد فان ذلك يلحق العدد وهو في اوهام الناس
او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة ولكن تصور ذلك قد يتجرد تجردا ما حتى لا يحتاج الى تعيين مواد نوعية فاصناف العلوم
اما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في حركة تصورا وقواما وتتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان تتناول اعتبار الموجودات
من حيث هي مفارقة قواما وتصورا فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المشهور
منه واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والقسم الثالث هو العلم الالهي واذ الموجودات في الطبع على هذه
الاقسام الثلثة فالعلوم النظرية الفلسفية هي هذه انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من الفوائد وذكر الاعتبارات والحيثيات
لا عيان الموجودات التي بها يتميز اقسام الحكمة النظرية بعضها عن بعض ويكثر فوق الثلثة لتكثر موضوعاتها كذلك من جهة اختلاف الحيثية
فان اختلاف الموضوعات للعلوم قد يكون بالذات كموضوعي الالهي والطبيعي وكموضوعي الهندسة والحساب فان احدهما الكم المتصل والاخر
الكم المنفصل وقد يكون بالصفات والاعتبارات كمباحث الكثرة من الفلسفة الاولى ومباحث علم الحساب من الرياضي فان موضوعهما جميعا هو
العدد وهو امر واحد مشترك فيهما بالذات مختلف بالاعتبار فان العارض للماديات من العدد موضوع لعلم الحساب وان كان البحث عنه
ليس من حيث العروض بل من حيث التجرد في الوهم والمأخوذ من حيث هو هو مطلقا داخل في موضوعات العلم الكلي وبهذا يندفع بحث
مستطاب طالما تحيرت فيه من الشيخ وغيره من الحكماء في هذا المقام حيث جعلوا الحساب من التعاليم وهو قد فرق بين الحساب والهندسة بان موضوع
الحساب هو من اقسام الموجود بما هو موجود لان الموجود اما واحد او كثير والكثرة هي العدد وهو لا يحتاج في ذاته ووجوده الى مادة
فان المفارقات ذوات عدد فيهم ووقوعه في الاعيان لا في مادة وموضوع الهندسة هو المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة و
كذا لا يمكن توهمه الا في جسم فوجب ان يجعل في واسطة العلم الكلي لعدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود فان نزل على
التجرد دخل موضوع الحساب فيه ولا يتم حينئذ التقسيم المذكور ثم قال الاولى ان يقسم هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود
او لا فالاول هو العلم الاعلى اعني الكلي والالهي لان موضوع هذين العلمين نفس الوجود والثاني اما ان يشترط في فرض وجوده او
بقوة صلوحه بمادة متغيرة مخصصة الاستعداد ام لا فالاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي انتهى والحاصل انه جعل الحساب

واما لا يكون صحتها صحة الوجوب

وانما

داخلا في العلم الاعلى واستحسنه بعض الفضلاء وقال انه طريقة حسنة واقول كان صاحب الاشراق نظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب الالهيات ولم
ينظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب المنطق حتى يعلم الفرق بين موضوع الحساب وبين الكثرة التي هي احد موضوعات العلم الكلي ولا يقع فيما وقع
واعلم ان اقسام الحكمة النظرية ثلثه عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي والالهي واربعة عند ارسطو وشيعته بزيادة العلم الكلي الذي فيه تقاسيم
الوجود ولا جزئية فهو داخل عند الاوايل في الالهي لانه لا افتقار لموضوعه الى المادة ووجه الحصر ان الاشيا التي يبحث عنها في الحكمة النظرية لا تخلو اما ان تكون
امورا يجب ان لا يفتقر وجودها وحدودها بالمواد الجسمانية والحركة اصلا او يفتقر فالاول هو العلم الالهي والعلم الاعلى كذات الباري تعالى
والعقول والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والكلي والجزئي والقوة والفعل والوجوب والامكان والامتناع وغير ذلك فان خالط شي منها
للمواد الجسمانية فلا يكون ذلك على سبيل الافتقار وهو فنان فن المفارقات وفن الكليات وموضوع هذين الفنين اعم الاشيا وهو الوجود
المطلق من حيث هو هو كما ستعلم واما الذي يجب افتقاره بالمادة فلا يخلو اما ان يمكن الخيال ان يجرده عنها ولا يفتقر في كونه موجودا الى خصوص
مادة واستعداد او لا يكون كذلك فالاول هي الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد
وخواصه فهو يفتقر الى المادة في وجودهما لا في حدودهما والثاني هو العلم الطبيعي والعلم الاسفل وعلوم التعاليم اربعة لانها موضوعها الكم
وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية ولا يكون
فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب **قوله** ومن جهة ما هي متحركة او ساكنة الاولى ان يقول من جهة استعداد الحركة والسكون لان
اثبات حركة او السكون قد يكون مطلوبا في العلم الطبيعي بالبرهان كقولهم السماء متحركة والارض ساكنة في الوسط وشي من اجزاء الموضوع
لا يكون مطلوبا في العلم الباحث عن احوال ذلك الموضوع **قوله** الاشارة جرت في كتاب البرهان ان هذه الاشارة قد جرت في الفصل
السابع من المقالة الثانية من الفن الخامس الذي هو كتاب البرهان من الجملة الاولى التي هي المنطق حيث قال ولان الموجود والواحد عامان
لجميع الموضوعات فيجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر فيهما ان يحث علم اخر ولان ما ليس مبدا لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو
مبدا لجميع الوجود المعلول فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي
نسبة الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وضعنا ان من
مبادي العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يبين في علم اخر اما جزئي مثله او اعم منه فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم
يصح من هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة انه مثلا كقولنا ان كانت الدايرة موجودة فالمثلث
الفلاني كذا او موجود فاذا صير الى الفلسفة الاولى تبين وجود المقدم فبرهن ان المبدا كالدايرة موجود فحينئذ يتم برهان ان ما يتلوه موجود
فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما برهن على غير شرطي انتهى كلامه **قوله** وذلك لان في ساير العلوم قد كان يكون لكل شي هو موضوع له علم الكل
واحد من الصناعات وحصول النظرية مبادي وموضوعات ومطالب فالمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن في تلك الصناعة ولا يبرهن عليها
في تلك الصناعة اما لوضوحها واما لجلالة شانها عن ان يبرهن فيها وانما يبرهن في علم فوقها واما لدنو شانها عن ان يبرهن في ذلك العلم
بل في علم دونه وهذا قليل والموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها كالمقادير في
الهندسة والجسم من جهة الحركة والسكون في العلم الطبيعي والانسان من جهة ما يصح ويمرض في الطب والمطالب هي القضايا التي محمولاتها عوارض
ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه وهي المشكوك فيها في العلم فالمبادي منها البرهان والمسايل لها البرهان والموضوعات عليها البرهان والعرض فيما
عليه البرهان الاعراض الذاتية **قوله** ان الحكمة افضل علم بافضل معلوم اما انها افضل العلوم لان علمها علم يقيني لا تقليد فيه بخلاف ساير العلوم
فان بعض مقدماتها ماخوذة مما فوقها على سبيل التسليم والتقليد اقول ذلك التصديق بوجود موضوعها فان موضوعات ساير العلوم انما يتبين
وجودها في هذا العلم والعلم الذي لا تقليد فيه هو افضل من غيره واما ان معلومها افضل المعلومات لان المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته
وملائكته المقربون وعباده المرسلون وتحقيقا وقدره وكتبه ولوحه وقلمه والمعلوم في ساير العلوم ليس الا اعراضا وكميات وكيفيات وحركات واستحالات
وما يجري مجراها ولعلم ان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بوثاقة دلائله او بشرف غايته وثمرته والكل موجود في هذا العلم اما الموضوع
فقد علمت واما الدلايل فاوثقها واحكمها هي البراهين المستعملة في العلم لان مقدماتها ضرورية ازلية دائمة فهي المعطية لليقين الدائم من غير تقييد
بما دام الوصف او ما دام الذات او غير ذلك واما الغاية والثمرة فلا غاية ولا ثمرة لعلم او صناعة فوق ان يصير به العقل الهيولاني

فعلا اما الهند

عقلاً بالفعل وان يصير النوع الحيواني من جملة الملائكة المقربين وان يصير النفس الانسية عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس **قوله** وانه الحكمة
المطلقة هذا العلم علم حر مطلق عن الافتقار الى غيره والتعلق بما سواه وساير العلوم بمنزلة العبيد والخدام لهذا العلم لان موضوعاتها
انما يثبت في هذا العلم فهو المعطي لثبوت موضوعاتها في العقل ومقدمات براهينها انما يبرهن عليها في هذا العلم او يبرهن ما يتوقف هي
عليها فيه فكان موضوعات هذا العلم مبادي لمسائل ساير العلوم فجميع العلماء من حيث هم العلماء بمنزلة العيال والخدام للعالم الالهي
لانهم المحتاجون اليه في اخذ مبادي علومهم وارزاقهم المعنوية منه **قوله** لان العلوم اما خلقية او سياسية هذان العلمان من
الحكمة العملية الباحثة عن الموجودات التي وجودها باختيارنا وفعلنا وهي ثلثة لانها اما ان يتعلق بتعليم الآراء التي ينتظم باستعمالها
المشاركة الانسانية العامية ويعرف بتدبير المدينة ويسمى علم السياسة واما ان يتعلق بما ينتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ويسمى تدبير
المنزل واما ان يتعلق بما ينتظم به حال الشخص الواحد في تزكية نفسه وتصفية ذهنه ليستعد بذلك لقبول العلوم النظرية التي
بها يحصل السعادة العظمى والسيادة الكبرى وخلافة الله في الارض والسماء والاخرة والاولى ويسمى علم الاخلاق والشيخ ادرج القسمين
الاولين تحت قسم واحد لاشتراكهما في معنى السياسة سواء كانت مدنية عامية او منزلية خاصية ولانهما مشتركان في ان المنظور اليه فيهما
هو المعاملة مع الغير واصلاح الخارجيات بخلاف تهذيب الاخلاق فان المنظور فيه المعاملة مع النفس واصلاح الداخليات من القوى
الشهوية والغضبية والوهمية **قوله** واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه فظهر من هذا الكلام ان علم الميزان
عند الشيخ من جملة اقسام الحكمة فيكون داخلا في الحكمة النظرية اذ من الظاهر انه ليس من اقسام الحكمة العملية بناء على التعريف والتقسيم المذكورين
وان كان متعلقا بكيفية عمل وغايته ايضا ليست نفس الرأي والعلم بل الاصابة في الفكر والعصمة من الخطاء وقد علمت انه لا منافاة بين كون العلم
نظريا وبين كونه متعلقا بكيفية عمل كما لا ملازمة ايضا بين كونه متعلقا بكيفية عمل وكونه عمليا فالمنطق يشارك ساير العلوم النظرية في الموضوع
المشترك ويخالفها في الغاية ويوافق العلوم العملية في الغاية المشتركة وهي نفس العمل سواء كان ذهنيا او خارجيا ويخالفها في الموضوع
لان موضوعاتها الاعمال والافعال التي بقدرتنا واختيارنا من حيث هي كذلك وموضوعات المنطق المعقولات الثانية التي ليست بقدرتنا
واختيارنا ومن رام ادخاله في العمليات فعليه ان يغير منشأ تقسيم العلم الى العلمي والعملي وتعريف القسمين بان يجعلهما باعتبار الغاية لا باعتبار
الموضوع فيقول الحكمة النظرية ما غايتها حصول علم ورأي والحكمة العملية ما غايتها حصول علم وكيفية عمل لكن الاحسن والاولى ان يكون تمايز
العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء للعلوم والغايات خارجة عنها ولا شك ان التعريف والتقسيم باعتبار الجزء
اولى منهما باعتبار الخارج **قوله** ولا في شيء منها بحث عن اثبات الاله تعالى جزء فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره من طريق
الحركة وانه لا بد ان ينتهي المتحركات والمحركات الى محرك غير متحرك غير متناهي القوة دفعا للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله
بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوبا في غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعي عن اثبات مبدأ للحركة غير متناهي قوة التأثير ليس بجسم ولا جسماني
لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدأ الحركة الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده تعالى في نفسه بل وجوده للحركة و
المتحرك من حيث هو متحرك فاين هذا المطلب عن ذلك وان توهم بالعرض من جهة ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا
في الاعتذار اولى من الذي سيذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم الا هذا العلم **قوله** ولا يجوز
ان يكون ذلك اي قوله الشيخ يكون واسم بحذف وفاي لا يجوز ان يكون المطلوب والمبحوث عنه في ساير العلوم هو اثبات الاله والغرض منه
كما لم يقع ذلك لا يجوز ايضا ان يقع لما اشار اليه بقوله وانت تعرف هذا بادنى تامل الاصول كررت عليك وهي ان المطالب اثبات العرض الذاتي
لموضوعه وان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي له
او لنوع منه على ما حقق في مقامه وان مقوم موضوع العلم بحسب ماهيته او وجوده لا يجوز ان يكون مطلوبا في ذلك العلم وان ما هو المبدأ
لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه بعلم جزئي ولا ايضا ان يكون بعينه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي نسبته الى كل موجود
فمن تامل في هذه الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوبا الا في هذا العلم **قوله** اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات
فيه اشارة الى ان اثبات المبدأ الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلي لانه ليس امرا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم الاعلى فكما
ان علم النفس من حيث انها مبدأ حركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر فيما يخصها من حيث مفارقتها للذات فانه يتعلق بالعلم الناظر في احوال

لموضوعات ساير العلوم فكذلك
مسائل هذا العلم مبادي لـ

المفارقات

المفارقات كان النظر في مبدء جميع الموجودات من حيث هو مبدء جزء من العلم الاعلى واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم
الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز
ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزء من علمه لانها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان ولا العام يؤخذ في حد
الخاص بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون ساير العلوم تحت العالم الناظر في الوجود بما هو موجود و
الواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء العلم الاخر وكونه تحته لان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز علم الناظر فيهما تحت علم
اخر ولا جزء له **قوله** كان غرضا من الطبيعيات الاولى في الاعتذار ما ذكرناه كان مراده انه اذا تطرق اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم
ينضبط اجزاء العلوم وتختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة الحركات العقلية في علم السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة
للانسان في علم المركبات العنصرية منه والوجه في الجميع ما ذكرناه **قوله** كلها اربعة الاول مجرور والثاني مرفوع والكلية نعت
لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شيء والله على كل شيء قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق
جميع الافلاك **قوله** الا واحدا منها وهو الفاعل الكل وانما لم يمكن القول بكونه موضوعا لهذا العلم لما مر من البيان انفا وفي بعض
النسخ لا واحدا منها اي السبب الفاعل بخصوصه كما مر اوای واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى
بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره **قوله** ليس من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب اه المراد ان مثل الكلي والجزئي و
القوة والفعل وان صح ان يكون من احوال الاسباب بما هي اسباب الا انها ليست مختصة بها لانها كما يوصف بها الاسباب القصوى
بما هي اسباب يوصف بها غير تلك الاسباب كالمعلولات وكالاسباب الجزئية وقد ثبت ان محمولات المسائل يجب ان يكون من الاعراض
المختصة الذاتية للموضوع وانما قيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان تلك الاحوال من الاعراض الذاتية للاشياء الموجودة بما هي موجودة مطلقة
او واحدة مطلقة او ما يجري مجراهما فاذا بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث هي موجودة كان البحث فيها عن احوال
الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هي **قوله** ثم من البين الواضح ان هذه الامور اه هذا ثاني الوجوه على ان موضوع هذا العلم
ليس هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور في كلامه اما الاسباب القصوى واما مثل الكلية والجزئية ونظايرهما
فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلما في العلم الذي يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب وجودها وكونها اسبابا
من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست بينة ولا هي من الاعراض الخاصة لموضوعات ساير العلوم الطبيعية والتعليمية وغيرهما حتى يجب
ان يبحث عنها في هذا العلم فكيف يكون موضوعا ههنا وعلى الثاني نقول ايضا من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والقديم
والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب وغيرها في نفسها او من حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد
من البحث عنها في شيء من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شيء من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه
الامور على وجه العموم الا هذا العلم فيكشف ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة
القاصية والا لوجب استيناف البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا واجنبيا في هذا العلم **قوله** وايضا
فان العلم بالاسباب المطلقة اه هذا ثالث الوجوه وحاصله ان البحث عن احوال الاسباب القصوى بما هي اسباب مطلقة فرع ثبوتها
واثباتها على الاطلاق يتوقف على معرفة ان في الوجود موجودات متعلقة الوجود باسباب فاعلية وقابلية وصورية وغائية ليصح
البحث عنها من حيث انها اسباب مطلقة واثبات السببية والمسببية بين شيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدرك شيء من الحواس في باب
العلاقة ليس الا الموافاة والمصاحبة بين شيئين وهي لا يوجب العلاقة الذاتية اذ ربما كانت موافاة اتفاقية ومصاحبة غير تعلقية واما
النفس يكون بعض الامور سببا لبعض كالنار للاحراق والزنجبيل للسخونة من جهة كثرة الاحساس او وقوع احدهما عقيب الاخر كما في
التجربيات فذلك لا يتم الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهي ان الامور الاكثرية والدائمية لا يكون اتفاقية بل لها سبب ذاتي فيتوقف اثبات
هذه السببية التي يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على سببية مطلقة ثابتة بين الاشياء قبل اثبات
هذه السببية وتلك السببية ايضا ثبوتها غير بين بل هي امر مشهور وليس كل مشهور حقا ولا مستغنيا عن البرهان فاذن كون بعض الموجودات
اسبابا مطلقة اي فاعلا وغاية ومادة وصورة على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلي وموضع اثباتها ليس الا في العلم الاعلى و

كون ذلك قريبا من الوضوح لا يوجب الاستغناء عن البرهان اذ كل ما لا يكون بينا بنفسه سواء كان قريبا من الوضوح اولا فهو عند الحكيم محتاج الى البرهان اذ لا يعول الا عليه كما قال تعالى تعليما لرسوله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له الا يرى ان كثيرا من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك يبرهن عليه في كتاب اقليدس كقولك كل ضلعين من المثلث فهما معا اطول من الثالث **قوله** فبين ايضا انه ليس البحث عنها يريد ابطال شق آخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة اولا في فرض البحث عن الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد واحد من الاربعة من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث انه سبب مطلق بان ذلك ايضا قد بين مما ذكره في شق الاول لانه كان البحث عن احوال الاسباب الاربعة القاصية بما هي اسباب مطلقة يتوقف على اثبات وجودها مطلقا لا يقع الا في هذا العلم كذلك البحث عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصها يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص لا يقع الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع علم في نفس العلم الذي يبحث عن احوال ذلك الموضوع فلفظة بين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم كما توهمه بعض المعاصرين **قوله** ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل هذا ابطال الشق الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات في الذكر اولا **قوله** لست اقول جملي وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي مر ابطاله اولا وقد علم الفرق في المنطق بين الكل والكلي وهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع مجمل بدل الجملي والمجمل عند الاصوليين عبارة عن المشترك اللفظي **قوله** وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي اي العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئيه واما العلم بالكلي فغير متوقف على العلم بجزئيه بل ربما يكون الامر فيه بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتيا للجزئي فالعلم بذلك الجزئي علما بالكنه **قوله** باعتبار قد علمته وهو ان لا يكون للكلي اعتبار صفة بحسبها يفتقر ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات اولا ككون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقائق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضافا في الكلي وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار هو ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه **قوله** واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا رابع الاحتمالات في كون الموضوع في هذا العلم هو الاسباب القصوى وقد وقع في الذكر السابق اولا وانما اخره الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصص الاستعداد طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم **قوله** ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعي من هذه الجهات الثلث اعني الوجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى لا في الطبيعي والعلم الاسفل لان البحث عن وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقومات مهيته في ضمان العلم الذي هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية لذلك الشيء فالبحث عن وجود الجسم الطبيعي في ضمان العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من اقسامه الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتية وكذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم مهيته وكذا البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده فعند ذلك يصلح لان يصير موضوعا لصناعة اخرى فياخذه صاحب تلك الصناعة من يدي الفلسفي الذي قد تم صنعة العلمي فيه فيشرع هذا الصانع الاخر في صنعته المختص به وهو تحت الصنع الاول لان هذا في اللواحق وذلك في المقومات **قوله** والعلوم التي تحت العلم الطبيعي اه علوم الطبيعي بعضها اصول هي فوق وبعضها فروع هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان و الثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه احوال الكون والفساد والتوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها او حيوتها او استبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احديهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة فيشتمل عليه كتاب الآثار العلوية و الخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب

طبايع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس واما الاقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته من حيث استعداده للصحة والمرض واسبابهما وعلاماتهما ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في درج البروج على احوال هذا العالم وهو تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول امر غريب في هذا العالم ومنها علم النيرنجات والغرض فيه تمزيج القوى التي في الاجسام الارضية لقصد ورود فعل غريب ومنها علم الكيميا وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب والفضة من هذه الاجساد **قوله** وكذلك الخلقيات اي وكذلك العلوم السياسية والخلقية في ان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء اخر تحته وان موضوعها يثبت في علم هو فوقها **قوله** واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا آه قد علمت ان اصول العلم الرياضي اربعة وانقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها والشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدارا مجردا في الذهن اشارة الى موضوع الهندسة وقوله اما مقدارا ماخوذا في الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله اما عددا مجردا عن المادة اشارة الى موضوع الحساب واما عددا في المادة اشارة الى موضوع الموسيقى **قوله** ولم يكن ايضا ذلك البحث منحيها آه قد علمت ان البحث عن وجود الشيء وحقيقته ومقوم حقيقته من وظايف العلم الالهي فالبحث عن كون الشيء مقدارا متصلا وكون الخمسة او الستة عددا او كما ومن كون هذه الاشياء جواهر او اعراضا كل ذلك لا يقع الا في العلم الاعلى وانما يقع البحث في العلم الاوسط عن الاحوال العارضة لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام حقيقتها **قوله** والعلوم التي تحت الرياضيات آه الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم ومن فروع الموسيقى اتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات المهيجة للنفس المهيجة لقواها ودواعيها كالارغنون وما يشبهه **قوله** ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود آه لما بين ان موضوعات ساير العلوم ومقوماتها الذاتية لا يبحث عن وجودها ووجود ذاتياتها في تلك العلوم فاراد ان يبين ان تلك الامور لا بد ان يبحث عن وجودها في علم اخر ليتبين ان موضوعه ماذا فانه الموجود بما هو موجود فهو موضوع الفلسفة الاولى ولا يبعد ان يكون هذا شروعا في منهج اخر في تحقيق موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم والمنهج الذي سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات ساير العلوم الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما يثبت في علم اخر هو فوقها وهذا المنهج من جهة ان ههنا امورا لا بد من اثبات وجودها ومهيتها ولا يقع بيان وجودها ومهياتها الا في علم هو غير تلك العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق **قوله** او هي في مادة غير مادة الاجسام آه اعلم ان الصورة بمعنى الذي هو امر بالفعل يصلح ان يعقل هي قسمان قسم يفتقر في قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر في قوام وجوده الفعلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية للانسان فانها صور ذاتية على ذات النفس والنفس موضوعها وهي مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق وهي الصورة المحضة المطلقة **قوله** وليس يجوز ان يكون منه جملة العلم بالمحسوسات آه اي ليس يجوز ان يكون البحث عن هذه الامور المذكورة من الجهة المذكورة داخلا في العلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التي لا يمكن تجردها عن المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا ولا داخلا في العلوم الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الى المادة المحسوسة لا بحسب الذهن لان هذه الامور تاليس وجودها مفتقرا الى المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا كما ستنبه فلا يجوز ان يكون العلم بها من جملة هذين العلمين اعني الطبيعي والرياضي وانما لم يذكر الخلقي في نفي كون العلم بها منه لان ذلك الاحتمال بعيد عن العقل واما المنطق فيجيء ذكره

فى نحو ذلك عنه **قوله** اما الجوهر فبين ان وجوده اه خلاصة تقريب هذا الفرع على النظم الطبيعى هو ان البحث عن هذه المذكورات
من حيث وجودها وهويتها بحث عن الامور التى لا تفتقر فى وجودها وتعقلها الى مادة جسمانية وكل بحث عن مثل هذه الامور
يكون بحثا الهيا ويكون موضوعه مباينا لموضوعات العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية ينتج ان تلك الابحاث من الالهى
وموضوعها خارج عن موضوعات ساير العلوم اما الكبرى فقد مر بيانها بابطال نقيضها واما الصغرى فهو قوله اما الجوهر اه
قوله بما هو جوهر فقط لفظة فقط يجوز كونه بيانا للاطلاق وكونه بيانا للتقييد ايضا فان البحث عن الجوهر على كلا الوجهين
وقع فى العلم الاعلى اما على الوجه الاول ففى العلم الكلى منه واما على الوجه الثانى ففى علم المفارقات منه وقوله والا لما كان جوهرا
لا محسوسا بيانه لاستغنائه عن المادة بكلا الاعتبارين **قوله** واما المقدار فلفظه اسم مشترك اه لفظ المقدار كلفظ المتصل
بالمعنى الذى ليس مضافا يطلق بالاشتراك الصناعى عند المشائين على معنيين احدهما من مقولة الجوهر وهو صورة الجسم
الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى على الاطلاق وثانيهما من باب الاعراض وهو معنى جنسى مشترك بين الامور الثلثة اعنى الخط
والسطح والجسم التعليمى وللمتصل الكلى فرد رابع هو الزمان واما الاشراقيون فهم ينكرون المعنى الاول من المقدار لكن يطلقون
المقدار بالمعنى الثانى على الجسم الطبيعى ويجعلون بعض افراد الكم المقدارى جوهرا وبعضها عرضا فالجوهر من الكم المتصل المقدارى
هو الجسم الطبيعى والعرض هو السطح والخط **قوله** وقد عرفت الفرق بينهما ذكر هذا الفرق فى الفصل الرابع من المقالة الثانية
من الفن الثانى من المنطق حيث قال الجسم اما هو جسم لانه من شانه وفى طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق
متقاطعة على حد واحد مشتركة لتقاطعها على قوايم وهذه صورة الجسمية ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد
او اثنين منها او ثلثها اكبر او اصغر من الابعاد التى فى الجسم الاخر فانه لا يخالفه فى انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق الشيء يخالفه
فيما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او هى موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو من حيث يقدر سواء كان
التقدير لا بعينه الشيء ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التى هى صورتها الجوهرية التى لا يزيد فيها جسم على جسم فهى من جملة
القسم الاول وهى صورة جوهر بل جوهر ليست عرضا والمعين المعرض للتقدير فى الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير محدود
فهو العرض الذى من باب الكم انتهى **قوله** فانه مبدء لوجود الاجسام الطبيعية اعلم ان هذا المعنى اربعة انحاء من المبدئية بالقياس
الى اربعة اشياء فانه صورة مقومة لوجود الهيولى الاولى كالعلة الفاعلية للشيء لانها شريكة فاعل الهيولى وهى علة صورية للجسم بما
هو جسم ومقوم لمهيته وهو بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية علة مادية او جزء علة مادية وبالقياس الى صورها النوعية
مادة الجزء مادة فهو على كل واحد من هذه الانحاء والاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام بشيء من المواد المحسوسة كيف و
قد تضاعفت له جهات التقدم عليها بالذات بهذه الوجوه من العلية كما اشرنا اليه **قوله** فان الشكل عارض لازم للمادة اه مطلق الشكل
وكذا مطلق المقدار الجسمى بالمعنى الثانى من لوازم المادة وانما يثبت عرضيتهما بتبدل اشخاصهما وتوارد اعدادهما على المادة المعينة
وهى هى بعينها كما اذا تشكلت الشمعة الواحدة باشكال مختلفة كالكرة والمكعب والاسطوانة وغيرها فان تحقق عرضية الاشياء هو بجواز
تبدلها وعدمها مع بقاء هوية المحل فتبدل الاشكال على جسم واحد جوهرى يظهر عرضية الشكل واذا ثبت عرضية الشكل ثبت عرضية
المقدار فان نسبة الشكل الى المقدار نسبة الفصل الى الجنس وهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما يوجب تبدل الاخر لا يقال ان الجسم الكرى
اذا تكعب فان مقداره المساحى مساو للذى قد كان اولا لانا نقول لا مساواة بين الاشكال المختلفة بالفعل بل هى فى قوة المساوية
وما بالقوة غير موجود وبعيد وانما المتساوية فى الاجسام من الاجسام هى ما كانت على شكل واحد **قوله** فليس هو بحثا الهيا
اى كان البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الاول بحث عن احوال ما لا يتعلق وجوده بالمادة فكذلك البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الثانى
بحث عن مثل تلك الاحوال لان البحث عن انحاء وجودات الاشياء ومهياتها من وظيفة ذلك العلم كما مر **قوله** فاما موضوع
المنطق من جهة ذاته فقط انه خارج عن المحسوسات اه الاظهر تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر الخ ليكون داخلا فى
الوجه الاول الذى مبناه على ان موضوعات ساير العلوم انما يبحث عن انيتها ومهيتها فى علم اخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد به بيان
وجه اخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق وهى المعقولات الثانية من جملة الاشياء

[illegible]

التى

التي يقع البحث عن نحو وجودها وان وجودها ليس الا في العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع
لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر مرارا ولا في علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع
في علم غير هذه العلوم النظرية وليس هذا العلم الا العلم الاعلى **قوله** فبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي اه لما ثبت ان البحث قد
يقع من الاشياء التي بعضها من باب الجوهر كنفس الجوهر والجسم والصور الجوهرية العقلية وغيرها وبعضها من باب الكم كالمقدار و
العدد وبعضها مقولات اخرى كمقولات المنطق التي هي من باب الكيف وغيرها بحثا على الوجه المذكور فظاهر ان البحث عن هذه الامور
على الوجه المذكور لا يقع الا في علم يتناول ما ليس يفتقر الى المادة المحسوسة وجودا وتعقلا ومعلوم ايضا انه ليس واحد من هذه لكل
الابحاث موضوع لعلم غير جسماني وعلم الهي غير عام بل كلها انما يقع في علم واحد له موضوع واحد واذا كان كل فموضوعها المشترك الذي
يكون تلك الاشياء بوجوداتها وماهياتها احوالا واعراضا ذاتية له واقساما اولية منه لا يمكن ان يكون الا امر عام محقق وليس ذلك
الا الوجود المطلق والموجود من حيث هو موجود وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشيء
والممكن العام والامتناع والانعدام فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال اعيان الموجودات في شيء
قوله وكان قد يوجد ايضا اه هذا وجه اخر في تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا والوجوه السابقة ان البحوث
عنه المذكور فيما كان من جملة امور موجودة بالاستقلال سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود الاعراض وسواء كان العرض بالاستقلال
عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه
لكن النفس تجردهما وتحققهما بان تنتزعهما عن الموجودات والفرق بينهما وبين ساير الاعراض ان وجودات ساير الاعراض في انفسها وجود ما لها
لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها في انفسها هي بعينها الوجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفسه
وجود الموضوع وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها ماهيات غير الوجود بخلاف
الوجود انه لا ماهية له **قوله** وهي مشتركة في العلوم اه اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من
ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه او لا هذا ولا ذاك بل يقع الافتقار الى استعمالها في بيان بعض
المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها في شيء من العلوم بل يجب
البحث عن وجودها وحدودها ثم لا يتكفل شيء من العلوم الجزئية البحث عنها من الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الاخيرين اذ لو
بحث عنها من حيث وجودها وحدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت هي من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات
مسائل كل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شيء من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشيء من هذه الامور فلا بد
ان يكون موضوعها من تلك الجهة امرا عاما والعلم المتكفل اثبات وجودها وتحقق ماهيتها اعم العلوم واعلاها **قوله** وليست
من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات اه الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهمات
المضادة للحق اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الذوات المتخالفة الحقايق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى استيناف بحثه
عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها الانك قد علمت انها
من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشا هذا التوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي
متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وقد علم الفرق بينها وبين ساير الاعراض بان وجود ساير الاعراض
غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكنه غيرها في الذهن لانها من عوارض الماهية
لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبر الشيخ من الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت عرضيتها
ان لها عوارض الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف كان وباي اعتبار كان لان ما ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود
الذوات **قوله** ولا ايضا من الصفات التي يكون اه اي ليست ولا واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء والممكن العام و
نحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة **قوله** ولا يجوز
ان يحصر بمقولة ليكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لا غير **قوله** ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اي من عوارض مختص

بشئ والا فهى من العوارض لاشياء كثيرة خاصة لكن لا على وجه الاختصاص لها بشئ من الموجودات الا من جهة كونها موجودة مطلقة فيكون
من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق ومن الاعراض العامة لها والمطلوب فى العلوم كما علمت ليس الا الاعراض الخاصة بالشئ فيكون موضوعها
فى البحث هو الموجود المطلق لا الجزئيات **قوله** ولانه غنى عن تعلم مهيته وعن اثباته آه هذا وجه آخر على ان موضوع العلم الاعلى هو
الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات محقق الذات غنيا عن التعلم مهيته وانيته ولا يتحقق هذه
الاوصاف الثلثة فى شئ من المعانى الا فى الوجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم جميع الموجودات وغيرها
فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصا له **قوله** ومطالبه الامور التى تلحقه بما هو موجود آه كل ما يلحق الشئ لذاته ولا
يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك الشئ من عوارضه الذاتية ولحواله الاولية ولا ينافى ذلك كون
اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشئ كما توهمه بعض اجلة المتاخرين ونسب كلام الشيخ الى التناقض حيث ان ما يلحق الشئ لامر اخص فهو عرض
غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتى بالمستقيم والمستدير للخط ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض
لامر اخص وتوهم ان كل ما يعرض الشئ لذاته يجب ان يكون لازما لذاته وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق
وغيره كل واحد منها عارض لذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه **قوله** وبعض هذه الامور هي له كالانواع آه قد علمت ان فصول الجنس
وانواعه بحسب القسمة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك نسبة الاجناس العالية اعنى المقولات العشر الى طبيعة الوجود بما هو
موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هى كالانواع ولم يقل انها الانواع له لان الوجود
المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلى لافراده الجنسية والنوعية والذاتية والعرضية من الامور
التى يعرض للمهيات فى الذهن والوجود ليس بمهية لشئ ولا ذا مهية ولا له صورة فى الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية
وغيرهما من المعقولات الثانية بل هو صريح الانية الخارجية لكنه يشبه الذاتى والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افراده المتخالفة الحقائق
ولما كانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون هى من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم
اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامى وغيره فهذه الامور
من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر انما العرض الذاتى من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله **قوله**
وبعض هذه له كالعوارض آه كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع
مع كون الجميع مما يصدق عليه الموجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض و ليست لعوارض فلما سبق من انها ليست
من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولا من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عروضها
للمهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل والاعتبار واما كونها كالعوارض للموجود لا كالانواع له فلانها ليست كما اشرنا اليه من الامور
الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض القارة ولهذا ليست هى مندرجة تحت شئ من المقولات وعوالى الامهات بالذات بل
بالعرض وتحقيق الامر فيها يحتاج الى مقام اوسع من هذا المقام **قوله** ولقائل ان يقول آه منشأ هذه الشبهة اما الخلط بين الطبيعة من
حيث هى هى والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هى هى والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون
الطبيعة من حيث هى هى ذات مبدء ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة تقدم الواحد بعينه على نفسه فان من
شروط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم **قوله** والجواب عن هذا ان النظر فى المبادى آه هذا هو الجواب الحق المبنى
على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادى الموجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من
العوارض له لامكان تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما فى واجب الوجود ولا ينافى ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار
الى مبدء وكون الموجود المطلق مبدء وذا مبدء لا يستلزم كون الشئ الواحد بعينه مبدءا لنفسه ولا كون الموجود المطلق من حيث هو موجود
مطلق مفتقرا الى مبدء وان كان الموجود المطلق ذا مبدء والفرق بين الاعتبارين مما سيظهر فى مباحث المهية واما كونها من العوارض
المختصة به لا من العوارض العامة له فلانه لا شئ يحقها اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدءا فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا لحوقا
اوليا او يلحق بتوسطه للموجود المطلق فيكون كونه مبادى من العوارض العامة له واما كونها من العوارض الذاتية له اولية لحوقها اياه بتوسط

امر اخص فان كون الوجود فاعلا وغاية بغيرهما من المبادی على الاطلاق لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق
الشیء لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتی له والبحث عنه مطلوب فی العلم الباحث عن احواله فالبحث عن المبادی بحث عن الاعراض الذاتية
للوجود المط المطلوبة فی العلم الباحث عن احواله وهو العلم الاعلى **قوله** ثم المبدء ليس مبدء للموجود كله اه هذا جواب اخر عن ذلك
السؤال مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الوجود المط ذا مبادی وبين كون الوجود المط من حيث كونه موجودا مط
ذا مبادی وهذا التخصيص لا يخ عن تكلف فان البحث عن مبادی الموجودات الواقع فی العلم الكلی انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد
بكونها مبادی لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المط على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون
الوجود المط موضوعا للعلم لا ينافيه كون المبادی لبعض عوارضه اذ المبادی فی الحقيقة مبادی للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة
وكما ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك مبادی الموجودات كلها او بعض منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذی
لا مبدء له هو طبيعة الوجود من حيث هی هی حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدء وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل الى غير
النهاية لكان البحث عن مبادی الوجود بحثا عن عوارضه والتی يمتنع البحث عنها فی العلوم من مبادی الموضوع هی مبادی ماهيته من حيث
هی هی لا مبادی افراده وهيهنا لم يقع البحث عن مبادی ماهية الوجود المط اذ لا مبدء لها ولا ماهية لانه بسيط **قوله** ولو كان مبدء للوجود
كله لكان مبدء لنفسه هذا اذا كان المبدء واحدا بالعدد وانت تعلم ان البحث عنه فی العلم الكلی من المبادی ليس على هذا الوجه فلو فرض
قولنا ان لكل وجود مبدء لم يلزم منه الا التسلسل لا كون الشیء مبدء لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال
هو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التسلسل انه على تقدير انحصار الموجودات فی الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود
ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشیء ما لم يوجد لم يوجد
وقال ايضا فی وجه اخر ليس للوجود المط من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشیء على نفسه وبه ايضا يثبت وجود الواجب بالذات انتهى
واعترض عليه بعض معاصريه فی الوجه الاول على التقدير المذكور يلزم التسلسل لا الدور واقول ان الدور الذی يستلزم الفرض المذكور
دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشیء بعينه على ما يتوقف هو بعينه عليه فان ذلك الشیء لا يستلزم كون شیء واحد بعينه سابقا
على نفسه واما الشیء الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل فيه اذ الوحدة المعتبرة فی جانب الموضوع
هی الوحدة الشخصية لا غيره الا انه اشترط فی صدق المتقابلين على موضوع يكون وحدة بالمحل بالمعنى لا بالعدد اولا ترى ان قولك ان الحيوان
يتوقف على المنی والمنی يتوقف على الحيوان وقولك ان الدجاجة من البيض والبيض من الدجاجة ليسا بدور الا فی اللفظ وكذا قولك ان الحيوان
يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المنی المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية وكلا الوجهين غير
صحيحين وقوله ليس للوجود المط من حيث هو موجود مبدء ان اراد به ان لا مبدء له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكنه غير
ما يلزم من فرض ان لكل موجود له مبدء لامن فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدء فهو غير
صحيح اذ للوجود المطلق ينقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والمقسم يصدق على كل قسم فالوجود المط يصدق على الوجود المع وان لم
يصدق عليه انه لا ينقسم اليه بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى **قوله** بل الموجود كله لا مبدء له قد علمت ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكان
كلام المستدل المذكور ماخوذ من هيهنا **قوله** انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الوجود قد علمت انه لا حاجة الى هذا
التقييد والتخصيص فی هذا المقام فان المبدء لبعض الوجود مبدء للوجود المط وان لم يكن مبدء له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله
فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادی الوجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادی الوجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه
مطلقا فان الوجود مطلقا او امتنع لذاته عن كونه ذا مبدء لما تحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدء هو بعض خصوصيات الوجود
لا طبيعة الوجود مطلقا **قوله** كسائر العلوم الجزئية اه هذا مثال عنده لان البحث قد يقع عن مبادی بعض افراد الموضوع لا عن مبادی
المشتركة لجميع افراده ومثال عندنا لان البحث قد يقع عن المبادی المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث
حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مباد مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان متولدا اما عن مثله
او غير مثله وكل حيوان له مبدء حركة ارادية وذلك المبدء جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن جزءا ولا مبدء مطلقا للحيوان من حيث هو

حيوانا البحث اللازم عن مبادي الموضوع من حيث هو موضوع في العلم الذي يبحث عن احواله **قوله** ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء له
العلم كالحكمة والمنطق والطب والنحو وغيرها قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التي بها يقتدر الانسان على استكشاف كل مسئلة يرد عليه
من غير تجشم وتكلف فيقال الموصوف بها انه حكيم او منطقي او طبيب او غير ذلك وقد يراد به العلم بمجموع المسائل المدونة فيه او بعض تلك
المسائل المعلومة وليس المراد ههنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا اجزاء له بل المراد هو المعنى الثاني لانه ذو اجزاء ونسبة الاول الى الثاني ليست
كنسبة المجمل الى المفصل كالحد والمحدود بالقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية النفسانية الى تلك العلوم وتحرير
ههنا موضع بيانه فللعلوم بالمعنى الثاني اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هي العلوم والمسائل التي تحتوي ذلك العلم عليها وجزئياتها
هي العلوم التي موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هي العلوم التي موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم **قوله** لانها
موجود متحرك فقط او متكم فقط يعني لو خصص السبب الاول بكونه سببا اولا لكل متحرك او متكم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او
تعليميا فيخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهي وفي بعض النسخ بدل قوله لانها موجود بما هو موجود وهو اولى واصح **قوله** ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود وهو كالبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتاخر والعلة والمعلول وقد علمت ان كونها من العوارض
للموجود باي وجه يصح وفي اي مرتبة من نفس الامر يتحقق **قوله** ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية مبادي العلوم بعضها
تصورية كتصور الموضوع واجزائه وبعضها تصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وبكونه موضوعا وبالمسائل التي يتوقف عليها البراهين
الواقعة فيها على المطالب ولما كان هذا العلم متكفلا لبيان حدود الاشياء الكلية وهوياتها واثبات وجوداتها وانياتها بالبراهين و
من جملتها مبادي العلوم التصورية والتصديقية فيقع البحث لا محالة عن تلك المبادي ايضا فيكون تلك المبادي من جملة المسائل المطلوبة
في هذا العلم وقوله لان مبادي كل علم احضر وجه هذا وجه اخر والذي ذكرناه هو اعم ماخذا من هذا الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص
من هذا العلم لكان هو البحث عن مباديه من جملة مسائل هذا العلم **قوله** فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود الخ يريد بيان ان البحث عن
مبادي العلوم الجزئية باي وجه يكون وعلى اي كيفية يقع في هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والذي يبحث
عنها في هذا العلم احوال للموجود المطلق الذي هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادي تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فيبين ذلك
ويكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون امورا هي كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم
وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الوجود الى الموجودات علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع
بمعنى انه ليس بخارج عن حقايق الموجودات وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس ماهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض
الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب فان المراد من القسمة الاولية ان لا يحتاج
المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وساير الانواع قسمة اولية والاقسام
اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له وان
كان القسم الخارج في بعضها اعم وفي بعضها مساويا وفي بعضها اخص مما خرج من القسم الاولي وكانت القسمة في الانحاء الثلاثة الاخيرة
ايضا مستوفاة كالاولى وبالجملة اخصية العارض لا ينافي كونه من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث
عن احوال ذاتية للموجود المطلق ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية ايضا كانواع المقولات وانواع انواعها
حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان التخصيص اخر التخصيصات التي لا يجوز بعده تخصيص
ام لا فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود وبحدث معه موضوع الطبيعي ولا
يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكم فيصير المخصوص امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز
ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا البحث عنه داخلا في العلم الاعلى والثاني كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه
الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم اخر للموجود يكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم
المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الوجود المطلق الى كم متصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمي وغيره فالجسم التعليمي
مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان تجعله جسما لا يتوقف

على جعله مقدارا او كذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا او لا جعله كما متصلا لا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما يتحقق بجعل بجعل
واحد موجود بوجود واحد فاذا لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع
هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله الذاتية
صاحب علم جزئي فيسلمه اليه صاحب هذا العلم وهو ياخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود
موضوعه وحد ماهيته والا لكان من تلك الحيثية صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل وماهيته صار من
هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا وقس على ذلك في غير ذلك كما اذا حصل من الاقسام وجود الاخلاق النفسانية فياخذه صاحب علم
الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود المعقولات الثانية فياخذه صاحب علم الميزان **قوله** وما قبل ذلك التخصيص مبدأ
وقوله كالمبدأ له عطف تفسيري عليه وقوله فيبحث عنه خبر المبتدأ يعني يبحث هذا العلم عن وجود قسم من الوجود هو اعم من القسم الذي هو
موضوع علم من العلوم الجزئية وهذا واضح لان البحث عن وجود الاخص وتقرر ماهيته اذا كان داخلا في مسائل العلم الاعلى فالبحث عن وجود
الاعم منه الذي كالمبدأ له وعن تقرر ماهيته كان احرى واليق بان يكون داخلا في مسائله ثم انك قد علمت مما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث
عن حقيقة ما هو بعد الاخص الذي هو موضوع علم جزئي وما هو كالمعلول له مثل البحث عن الخط والسطح والجسم التعليمي وكل منها
اخص من موضوع العلم الرياضي **قوله** فيكون اذن مسائل هذا العلم آه المباحث المدرجة في هذا العلم اصنافها كثيرة لكنها مندرجة
في ثلثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدأ
الاول للموجود واثبات المادة الاولى والصورة المنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها و
وعقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة
والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص والقدرة والعجز والتقدم والتاخر والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبقت منا الاشارة
الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق ان كونها من
العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين الماهية والوجود فهي كالوجود زايد على الماهية خارجة محمولة
عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك
وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها لكن يلزمها ان يكون
من المبادي للعلوم الجزئية بقي ههنا سؤال وهو ان مباحث الماهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة ام لا واي وجه
يخصها هي من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان
الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان الاصل في الاشياء هي وجوداتها لا ماهياتها فالبحث
عن الماهية واجزائها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل **قوله** وهي الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور آه ذكر في وجه تسمية
هذا العلم بالاولية ان المعلوم به مما له الاولية على كل شيء بوجهين وهما بالوجود وبالمعنى الاول كواجب الوجود فان وجوده اول الوجودات
والثاني كالوجود فان معناه اول المعاني المفهومة من الاشياء ليس شيء من المعاني اقدم خطورا بالبال من معنى الوجود بل معناه اسبق
من كل معنى ولهذا لا يمكن تعريفه بشيء من الاشياء وكذلك حال الوحدة ويمكن ان يوجه في التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير
العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما تثبت في هذه العلوم وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم
به فقط كما في الوجه الاول **قوله** وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم آه قد وقع في تعريف الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم
وهذا مما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافي يقع فيها التفاوت فلاقسام الحكمة فضيلة على ساير العلوم وكذا للمعلومات
لانها امور كلية دائمة لكن هذا العلم علم لا افضل منه لان فضيلة العلم بشدة وضوحه وقوة رسوخه ودوامه وهي انما يكون في اليقينيات
الدائمة البرهانية التي براهينها افضل البراهين وهي المعطية اللم الدائم الضروري وهي منحصرة في هذا العلم من جملة العلوم واما ان معلومه
افضل المعلومات فهو واضح لا سترة فيه لان افضل الاشياء هي مباديها الفعالة وافضل المبادي الفعالة هو المبدأ الفعال الذي لا مبدأ له وهو

مبدأ

وهو مبدأ المبادي لا مبدأ له وهو مبدأ المبادي ومسبب الاسباب من غير سبب **قوله** وله حد العلم الالهي اه اعلم ان تعريفات العلوم كلها حدود و
اصطلاحية كما بين في مقامه فحد العلم الالهي هو العلم بامور لا يفتقر في وجودها وحدودها الى المادة فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم فانه
وقع لشيء من موضوعات مسائله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون له افتقار ذاتي اليها كيف ولو كان الافتقار اليها ذاتيا لما تحقق فرد منه
مفارقا عنها وليس كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير والمتقدم والمتاخر وغير ذلك توجد وهي مفارقات عن المادة هذا ثم انه وان كان الا
بهذا الاسم والحد الذي بحسبه هو قسم الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هي مفارقة عن المادة من كل وجه معنى وذاتا حدا ووجودا
ولكن لا يخرج قسم مما يبحث في هذا العلم من حيثية المفارقة ويبحث عنه من تلك الحيثية ولاجل ذلك اخذ في التفصيل **قوله** بل الامور المبحوث
عنها فيه اقسام اربعة اه هذه قسمة اخرى للامور المبحوث عنها في هذا العلم بحسب نسبتها الى المادة فاحد الاقسام امور شريفة البريئة من
المادة مفارقة عنها من كل وجه وثانيها امور مخالطة للمادة ولكن مخالطة السبب للمسبب والمتاخر ومخالطة المقوم للمتقوم به والمتاخر عنه
لا بالعكس وثالثها امور عامة ومعان كلية يصح لها انحاء من الوجود بعضها الهية وبعضها تعليمية وبعضها طبيعية فهي اذا خالط
المادة مفتقرة اليها لم يكن ذلك الافتقار اليها من حيث طبايعها المشتركة ولا من حيث وجوداتها المطلقة بل من حيث خصوصية بعض
افرادها ونحو وجودها الطبيعي فهذه الاقسام الثلثة مشتركة في انها غير مفتقرة الى المادة ماهية ووجودا ومشتركة ايضا في ان البحث
عنها وعن اعراضها الذاتية واقسامها الاولية لا يقع الا في العلم الاعلى والحكمة القصوى ورابعها امور مادية الوجود طبيعية كالكون والحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وغير ذلك من الامور الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها في هذا العلم لا من هذه الحيثية بل من
حيث احوالها العامة ككونها واحدا او موجودا او ممكنا عاما او كثيرا او ما يجري مجرى هذه الاوصاف فما من شيء الا وله جهة الهية كلية
فان الانسان مثلا وان كان امرا طبيعيا لكن له جهات واوصاف بعضها الهية ككونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك وبعضها
تعليمية ككونه طويلا او مستقيما او عظيما او نحو ذلك وبعضها طبيعية ككونه اسود او حارا او غضبانا او بخيلا او غير ذلك فاذا وقع البحث
عنه من الجهات التي يجري مجرى القبيل الثاني كان بحثا تعليميا داخلا في العلم الرياضي واذا بحث عنه من جهة الصفات التي يجري
مجرى قبيل الثالث كان بحثا طبيعيا داخلا في العلم الطبيعي وبالجملة ما من شيء الا ويمكن فيه نظر الهي من حيث له رابطة وجودية و
نسبة قيومية ولذا قال الله ما في السموات وما في الارض وان من شيء الا يسبح بحمده ورحمتي وسعت كل شيء فالوجودات متعلقة بمبدأ
الوجود وانما يقع التعلق لها الى المادة من حيث نقايصها واعدامها وملكاتها وانفعالاتها كما ستطلع على ذلك بسبيله ان شاء الله ولاجل
ذلك يمكن للحكيم الالهي ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية في هذا العلم بحسب قوة نظره وعموم قواعده و
احكامه ونحن قد سلكنا بفضل الله هذا المسلك وادرجنا كثيرا من المسائل الطبيعية تحت العلم الالهي في كتابنا المسمى بالاسفار
الاربعة فهذه الاقسام الاربعة المبحوث عنها في هذا العلم كلها مشتركة في ان النظر فيها حكمي الهي وفي ان البحث عنها ليس من جهة وجوده
المادي بل من جهة وجودها المطلق ومن جهة معان فيها غير مفتقرة الوجود الى المادة **قوله** ربما كان العلوم الرياضية اه موضوع
علم الهيئة هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقي هو الاصوات والنغمات ففي هذين العلمين من العلوم الرياضية يقع البحث
عن امور يدخل المادة في وجودها وحدودها جميعا لكن ذلك لا يوجب ان يكون النظر فيها نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه
تعليميا لان البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من جهة انها ذوات مقدار او ذوات عدد فاذا جاز ذلك وصح
ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للتعليمي اذا كان النظر فيه من حيث الكمية فليجز ايضا ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للالهي
اذا كان النظر فيه من حيث الموجودية والواحدية والامكان وغير ذلك **قوله** فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي
الغرض فيه العلم بحقايق الموجودات كما هي علما يقينيا وهو المطلوب من دعاء النبي صلى الله عليه واله وسلم ربنا ارنا الاشياء كما
هي اذ المراد بالرؤية هيهنا هو اليقين **قوله** وهذا العلم يشاركه الجدل والسوفسطائية من وجه ذلك الوجه هو ان
موضوع النظر الجدلي والسوفسطائي قد يكون احد موضوعات العلم الالهي كما سيشير اليه ووجه اخر هو كونهما جميعا مما يسمى
علما بمعنى اخر وهو الصورة العقلية المرتسمة في النفس طابقت الواقع ام لا اذ غايته الجمهور او الخصم ام لا فالجدلي من كان

مقدمتنا

مقدماته مشهورة او مسلمة والسوفسطائي من كانت مقدماته كاذبة **قوله** واما مخالفته للجدلي خاصة فبالقوة اه واعلم ان
بين الحكمة والجدل مخالفة من وجه اخر وهى المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هى تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل
هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام **قوله** واما مخالفته للسوفسطائية فبالارادة اه قال الشيخ فى الفصل الاول
من الفن السابع من المنطق وهو فى المغالطات المغالطين طائفتان سوفسطائى ومشاغبى فالسوفسطائى يترائى بالحكمة ويدعى انه مبرهن
ولا يكون كذلك بل اكثر ما ينال ان يظن به ذلك واما المشاغبى فهو الذى يرائى بانه جدلى وانه انما ياتى فى محاوراته بقياس من المشهورات
المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذى اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه وغيره من نفسه انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل
الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على تمييز بين الحق والباطل حتى انه اذا قال قال صدقا فهذا هو الذى اذا فكر وقال اصاب
واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يقول والثانى بحسب ما يسمع **قوله** يريد ان يظن به انه
حكيم اه قال فى الفصل المذكور ايضا وكثير ان يكون بعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره ان يظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره
لكونه فى نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد رأينا وشاهدنا فى زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون
بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما اظهرنا انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون للحكمة
حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينتسب الى صريح الجهل ويدعى بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ
عن المعرفة والعقل قصد المشائين بالثلب وكتب المنطق والمبتنية عليها بالعيب واوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية و
ان الدراية ليست الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغوريين من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت لها حقيقة ما
فلا جدوى فى تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمية باطلة ولا جدوى للحكمة فى العاجلة واما الآجلة فلا آجلة ومن احب ان يعتقد
فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقته الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ومن هاهنا يحدث
عن المغالطة التى تكون عن قصد وربما كانت عن ضلالة انتهى **قوله** فصل فى منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه المنفعة فهو
المنفعة يتوقف على معرفة الخير فاعلم ان الخير بالذات هو ما يؤثره كل واحد ويبتهج به ويشتاقه وهو الوجود بالحقيقة وتتفاوت
الاشياء فى الخيرية لتفاوتها فى الوجود وكل ما وجوده بما اقوى فخيريته اعظم والشر معنى يقابل الخير تقابل السلب والايجاب و
هو العدم فالشر الحقيقى لا ذات له بل هو عدم شئ او عدم كمال الشئ وما اورده بعض اجلة المتاخرين على هذا من النقض بالالم
بانه شر بين مع انه امر وجودى لانه عبارة عن ادراك المنافى والادراك صفة كمالية فقد اجبنا عنه وحللنا عقدة اشكاله بما يطول
الكلام بذكره واما النفع والمنفعة فهو عبارة عما به يقع الايصال الى الخير للسبب الموصل اليه وهو النافع وكذا الضر والمضرة عبارة عما
به يقع التادية الى الشر للسبب المودى اليه وهو الضار فالفرق بين الضار وبين الشر كالفرق بين النافع والخير فان الاول وسيلة الى
الثانى فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر كما ان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير والمعنى الذى به يصير الشئ سببا
موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذى به يصير الشئ سببا موصلا الى الخير هو المنفعة واعلم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس
الى الاشياء فرب منفعة لشئ يكون مضرة لشئ اخر واما الخير والشر فلا يختلفان بالقياس فالخير خير فى نفسه دائما والشر شر فى نفسه
ابدا لان الخير هو وجود الوجود بما هو وجود لا يكون الا خيرا والشر هو عدم والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا **قوله** اذا تقرر
هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك فى منفعة واحدة ما من علم الا ويحصل به ضرب من الكمال للنفس وبه يخرج النفس من حد القوة
الى ضرب من الفعل كيف وهو لا محالة كيفية نفسانية وصورة كمالية ونورية ينكشف شئ من الاشياء فيكون خيرا ومنفعة من هذه
الجهة واما العلوم المذمومة كعلم السحر والشعبذة وغيرهما فكونها مذمومة ليس من جهة كونها علما بل من جهات اخرى لا ينفك عنها
غالبا لكن المشتغلين بها ليس قصدهم فى اقتنائها منتهيا الى ما ذكرنا بل الى اغراض اخرى والى ان يكون فى بعضها اعانة على تحصيل
بعض فاذا اطلق لفظ المنفعة فى العلوم فعلى الاغلب يراد بها هذا المعنى وهو معونة بعضها فى بعض ثم ان المنفعة بهذا المعنى لها
اطلاقان اطلاق على وجه اعم واطلاق على وجه اخص فالاطلاق الاعم هو الذى لا يشترط فيه ان يكون العلم النافع ادون منزلة من العلم الذى
هو منتفع فيه واما الاطلاق الاخص فيعتبر فيه ان يكون المنتفع فيه من العلوم اجل مرتبة واعلى منزلة من المنتفع فيها فلا يتوقف ان الحكمة نافعة فى غيرها من العلوم

فيقال

ويقال ان المنطق مثلا نافع في الحكمة وهذان الاعتباران اي الخاص والعام كما يقع في العلوم يقع في الذوات فالملك والرعية وصاحب الفرس والفرس
بحسب الاعتبار العامي انه ينتفع كل منهما بالاخر ولا يقال بحسب الاعتبار الخاص ان الرعية تستفيد من الملك وان الفرس ينتفع من الفارس والانتفاع
بالاطلاق الاعم على ثلثة اقسام للعالي في السافل وللسافل في العالي وللمساوي في المساوي والمنفعة بالاطلاق الاخص لا يقال على القسم الاول
لانها في ذلك الاطلاق معناها قريبة في معنى الخدمة والذي يفيده العالي للسافل ما لا يشبه الخدمة بل ينبغي ان يوضع له عند ذلك
لفظ اخر مثل الافادة وما يجري مجراها وكذا في هذا الاطلاق الاعم لو اريد ان يدل على خصوص هذا النوع في المنفعة فان الاقسام الثلثة من
الاسباب الموصلة للخير الذي يقع على الجميع لفظ المنفعة انواع مختلفة كل نوع منها نوع اخر سواء اشتركت في معنى جنسي او لا اذا تقرر هذا
هذا وثبت ان كلا من الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤوس ينتفع في الاخر بحسب الاطلاق الاعم وعلم ان نوع كل من المنافع الثلثة مع الجهة التي
يخصه نوع اخر مباين للباقيين ومعلوم ان لهذا العلم رياسة واستخداما لساير العلوم فمنفعة هذا العلم التي بين وجهها من بعد
على سبيل الاستعلاء هي في افادة اليقين بمبادي ساير العلوم التي تحتها هذا من باب التصديق ومن باب التصور معرفة حقايق الامور
العامة المشتركة في العلوم سواء كانت من المبادي لها ام لا ومن هذا القبيل منفعة الرئيس للمرؤوس والمخدوم للخادم ولهذا امثلة
كثيرة كما يظهر لمن تتبع وتامل مثلا النفس في البدن كل منهما منتفع بالاخر لكن منفعة البدن للنفس في افاضة الحيوة والحس وغيرهما
عليه ومنفعة البدن للنفس في ان يصير بحسب حركاته ورياضاته وسيلة لمعادها لان تستعد النفس لان يفيض عليها من المبدء الاعلى
العلم والطهارة وانما قلنا منفعة هذا العلم فوق العلوم الاخرى كمنفعة الرئيس والمخدوم للمرؤوس والخادم لان نسبة العلم الى
العلم كنسبة المعلوم الى المعلوم فنسبة العلم الاعلى الى العلوم الباقية كنسبة المعلوم والمقصود معرفته فيها ولا شك ان المقصود الذي
فيه معرفة مبادي الاشياء سيما مبدء المبادي وله السلطنة العظمى والسيادة الكبرى على جميع ما في السموات والارض فكان وجود
ذلك مبدءا لوجود هذه الاشياء فالعلم به علة التحقق ومبدء لتحقق العلم بهذه **قوله** واما مرتبة هذا العلم فهي ان يتعلم بعد العلوم
هذا القسم من المتاخر وقد عرض لهذا العلم بالقياس الينا لا بالقياس الى نفسه فهو بحسب الجبلة والذات متقدم على ساير العلوم تقدما
ذاتيا وتقدما بالشرف واما بحسب الوضع فهو متاخر عن العلوم الطبيعية والرياضية من الوجه الذي ذكره **قوله** واما الرياضي
فلان الغرض الاقصى آه لقائل ان يقول الغرض الاقصى من هذا العلم هو معرفة الباري جل ذكره لانه اشرف المعلومات فكيف يكون معرفة
فعله وتدبيره هو الغرض الاقصى فنقول لما كان الواجب تعالى بسيط الذات فلا جزء له ولما كان مبدءا لما سواه فلا مبدء له من حيث ذاته
وما لا جزء فيه ولا مبدء له مطلقا فلا حد له ولا برهان عليه فلا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الصريحة او من طريق الافعال والاثار
والاول لا يمكن ما الا بانسلاخ النفس عن هذا الوجود الجزئي وفنائها عن ذاتها وعن كل شيء لا بوسيلة الحكمة فبقي الشق الاخر فالغرض
الاقصى للنفس من هذا العلم في هذا العالم هي مطالعة الحضرة الالهية وهي صنع الله بصنعه وفعله الخاص المنبعث عن حاق ذاته
بذاته وهذا النحو من المعرفة ليس اقل من معرفة الشيء بحده ومن هذه الجهة قالت الحكماء القوى يعرف بافاعيلها وقال الشيخ في الحكمة
المشرقية ان بعض البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفاتها لا يقصر عن التعريف بالحد وهذا كلامه
ثم اني اقول ان الوجود طبيعة واحدة بسيطة ليس التفاوت بين احادها الا بالشدة والضعف والكمال والنقص والواجب مرتبة كاملة شديدة
غير متناهية في الشدة فكل موجود شاهد على وجوده لانه رشح منه وكل ما هو اقرب اليه فهو اتم شهادة عليه لكن العالم بجميع اجزائه ملكه و
ملكوته اتم شاهد عليه واعظم مجلى له لانه على مثال ذاته فالعلم به هو الغرض الاقصى **قوله** فنقول ان المبدء للعلم آه اجاب عن هذا السؤال
بثلثة وجوه هذا احدها وهو ان المسائل في هذا العلم التي لها مباد من العلم الطبيعي غير المسائل منه التي هي مباد في ذلك العلم والمسائل من
العلم الطبيعي التي هي مباد في هذا العلم غير مسائله التي لها مباد في هذا العلم وقوله ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل آه ثاني الوجوه
وهو ان المسئلة من احد العلمين التي تستعمل وضعا في العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانه فيه بل يجوز ان يكون
وضعها فيه تسليما مجردا عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك المسئلة وقوله على انه انما يكون مبدء العلم مبدءا بالحقيقة آه ثالث الوجوه
وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان مختلفان احدهما برهان ان يعطي الوجود ولا يعطي علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطي لمية الوجود
وعلته واطلاق المبدئية على الحقيقة وفي الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس بوجود الشيء دون حقيقته وعلته مثال ذلك

ان المهندس والطبيعى ينظران فى كرية الفلك اما المهندس فيقول لان الفلك بحيث ان اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات اجزائه لمنقطة كذا متشابهة ومبدأ البرهان منه من الحس وهو ليس مبدأ حقيقى واما الطبيعى فيقول لان الفلك ذو طبيعة بسيطة هى مبدأ حركته وسكونه على هيئته فهيئته سكونه غير مختلفة لان القوة الواحدة فى مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهى علة المقومة له ونظر ذلك من جهة كيته الفلك وهى معلومة المتقوم به ومبدائية المعلول انما يعطى العلم لعلة ما ومبدائية العلة انما يعطى العلم بالمعلول بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد يثبت فى احد العلمين كالطبيعى ببرهان ان وفى علم اخر كالالهى ببرهان لم واخذ المعلوم بالوجه الاول فى بيان نفسه بالوجه الثانى لم يلزم منه الاعتناء والمبدائية للشئ لنفسه على الحقيقة **قوله** فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعى الخ لما ذكر الوجوه الثلثة على الوجه الكلى العام شرع فى اجرائها فى ماهو بصدده من رفع الشك ودفع الاشكال فقوله فان المبدأ للطبيعى يجوز ان يكون بينا بنفسه اشارة الى الوجه الثانى وانما قدمه ههنا لانه اخف مؤنة لانه مجرد منع وقوله ويجوز ان يكون بيانه الى قوله بل بمقدمة اخرى اشارة الى الوجه الاول وانما قدمه هناك لانه اقرب الى الوقوع واكثر فى التحقيق وقوله وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعى الى قوله و خصوصا فى العلل الغائية البعيدة اشارة الى الوجه الاخير واعلم انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان لميان من علمين مختلفين احدهما تحت الاخر كالطبيعى والالهى وذلك اذا كانت للحد مبدأن قريب كالصورة والمادة وبعيد كالفاعل والغاية او يكون له غاية بعيدة فوق غايته القريبة مثاله ان العلم الطبيعى والالهى يشتركان فى النظر فى تشابه الحركة الاولى ومبانيها لكن الطبيعى ياخذ الوسط من الطبيعة التى لا ضد لها والمادة البسيطة التى لا اختلاف فيهما والفيلسوف ياخذ الوسط من العلة المفارقة التى هى الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى التى هى الوجود المحض فالطبيعى يعطى برهانا لميا ما دامت المادة والطبيعة موجودتين والفيلسوف يعطى البرهان اللمى الدائم مطلقا ويعطى علته ولم المادة والطبيعة التى لا ضد لها فيدوم مقتضاها وبالجملة فاذا اعطى البرهان من العلل المقارنة كان من العلم السافل وان اعطى من العلل المفارقة كان من العلم الاعلى والعلل المقارنة هى الهيولى والصورة والعلل المفارقة هى الفاعل والغاية وقد يفيد العلم الاعلى مقدمات ثابتة فى العلم الاسفل من مبادئه بينة بانفسها او بينة بالحس او التجربة فلا يكون البيان فى العلم الاعلى دوريا كما سبق **قوله** فقد اتضح انه اما ان يكون ماهو مبدأ بوجه ما اه لما ذكر الوجوه الثلثة اولا على الوجه العام ثم ذكرها على الوجه الخاص الموافق لمقصوده كررها عليها اجمالا زيادة فى التوضيح والتاكيد **قوله** ويجب ان يعلم ان فى نفس الامر طريقا اه لما ذكر مرتبة هذا العلم وحكم بانه ينبغى ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف على ساير العلوم وان هذا التاخر له من العلمين الاخرين امر قد عرض له لا لذاته بل بحسب وضع لاحوالنا اراد ان يشير الى انه يمكن ان يكون ترتيبه الوضعى على وفق ترتيبه الذاتى الطبيعى بان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الاخرين المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان فى نفس الامر طريقا الى حصول الغرض من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء من غير الاستعانة بعلم المحسوسات والطبيعيات كما فى اثبات المبدأ الاول فانه وان وقع من النظر فى الامور المحسوسة وما يتعلق بها وتارة من النظر فى الحركة وانها موجودة وان لكل ذى حركة محركا حتى لا ينتهى الى محرك اول غير متحرك وتارة من النظر فى هذا العالم المحسوس من جهة امكانه وان له مبدأ غير ممكن الوجود وتارة من النظر فى النفس وانها قد يخرج من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وان مخرجها من القوة الى الفعل لابد ان يكون عقلا كاملا من كل وجه لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماء والارض وفى جميع الطرق هذه استدلال بالامور المحسوسة او الطبيعية فمع ذلك الطريق اخر لا يستعان فيه من النظر فى شئ مما يبحث فيه احد هذين العلمين كما ستطلع لك فى الفصل السادس من هذه المقالة وكذا وحدانيته تعالى وبرائته عن صفات التكثر والتغير وكذا فى الهية ومبدائية الكل ونسبة الفعل اليه بالابداع الذى هو افضل ضروب الفاعلية وفى تحقيق اول الصوادر منه وصدور الاشياء منه على الترتيب الاشرف فالاشرف بكل ذلك من غير النظر الى ماسواه من الممكنات فضلا عن المحسوسات واعلم ان فى كلامه اشارة الى فوايد ثلثة احدها استحقاق هذا العلم للتقدم على ساير العلوم بالرتبة كان له تقدما بالذات وبالشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة فى تحصيل الغرض من هذا العلم وثالثها الاشارة الى الجواب الاخر عن الشك المذكور واعلم ان هذا الذى هو سلوك عن المبادى الى الثوانى هو طريقة قوم من الالهيين الكاملين فى القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير اليهم فى الكتاب الالهى بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد بعدما وقعت الاشارة الى الطريقة المشهورة للحكماء المتالهين فى خلق السموات والارض المتدبرين فى الافاق والانفس بقوله سبحانه سنريهم اياتنا

فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فهؤلاء القوم وهم الصديقون ينظرون بنور الله فى جميع الاشياء ويستشهدون بالحق على ما سواه لا بغيره عليه فيبرهنون بالنظر فى طبيعة الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب الوجود فهو البرهان على ذاته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يبرهنون على وحدانيته وساير صفاته فهو البرهان على كل شى صدر عنه واحدا بعد واحد فهو البرهان على كل شى على الترتيب العقلى والعلولى فبراهين هذا السالك ماخوذة من مقدمات ضرورية دائمة على الاطلاق لا انها ضرورية بحسب وقت ما او ما دامت الذات ولولا عجز النفوس لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا النهج عن ساير العلوم فى معرفة كل شى حتى الجزئيات والزمانيات فانه يمكن معرفتها من جهة العلم باسبابها وعللها بان ينظر فى طبيعة الوجود ولوازمها ولوازم لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وكذا الى ان ينتهى فى اللوازم والاقسام الى الجزئيات والمتغيرات فيعلم اسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زمانى على الوجه الكلى من قبيل استثناء الشرطيات انه متى كان كذا كان كذا فهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى لكن القوة البشرية قاصرة عن سلوك هذا النهج فى التفاصيل الجزئية وضبط اقسامها ومبادى تقسيماتها والاحاطة باطرافها فيا حذ فى استيناف موضوع اخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات والرياضيات والخلقيات والمنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة لافراده لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة به ثم ربما يعجز عن سلوك طريق الكلى فى معرفة جميع الاحوال المختصة بقسم واحد من اقسام الوجود كالجسم الطبيعى فى علوم الطبيعيين وكالكم فى علوم الرياضيين بل يحتاج فى معرفة ساير الاحوال التى هى بعد الاحوال الكلية الشاملة لجميع الافراد لذلك الموضوع الى استيناف موضوع اخص تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعى الباحث عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذى هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما ينزل الباحث عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع اخص من الاخص لعجزه عن النظر فى احواله الخاصة الغير الشاملة على الوجه الكلى الذى يرجع الى حال ذلك الموضوع الجزئى الواقع الى حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئى كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم الهالة والقوس تحت علم المناظر

قوله ويعنى بالطبيعة آه لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ فى رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التى هى مبدا اول لحركة ما هى فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وتلك القوة هى عين الصورة النوعية فى بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها فى ذوات النفوس من الاجسام لان صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبايعها ومنها ماهية الشى وصورته الذاتية ومنها الحركة التى عن الطبيعة والاطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد ههنا لانها عبارة عن مجموع الشى الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول من الاعراض وقوله فقد قيل الخ تاييد واستشهاد على صحة المراد

قوله ومعنى بعد الطبيعة آه للاشياء وجود فى انفسها ووجود بالقياس الينا اما ترتيب وجودها فى انفسها فالاول هى المعقولات ثم المتخيلات والموهومات ثم المحسوسات واما ترتيب وجودها بالقياس الينا فالاول المحسوسات ثم المتخيلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما لان وجودنا ايضا يبتدى من المحسوسات فاذا تمت خلقتنا المحسوسات فاضت علينا من المبدء الفياض انوار الحيوة وقوى النفس الحيوانية المدركة للجزئيات الخيالية والوهمية واذا تمت فينا الحيوانية على التدريج فاضت علينا انوار العقل وقوى النفس العاقلة المدركة للكليات والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون الا من جنس المدرك ولما كان ترتيب وجود الانسان لكونه واقعا فى سلسلة العود الى غاية الوجود على عكس ترتيب الاشياء الصادرة عن الحق الواقعة فى سلسلة البدو من مبدا الوجود فلا جرم كان حدوث وجوده والعلم بالشى ليس الا وجوده للعالم فكان وجود المحسوسات والمتخيلات له قبل وجود المعقولات فلهذا يسمى علم بها علم ما بعد الطبيعة **قوله** ولعل ان يقول الامور الرياضية المختصة آه المراد من الرياضية المختصة ما لا يكون المادة المخصوصة معتبرة فى قوام حقيقته كالفلك فى علم الهيئة والمواد الكيفية والنغمات والايقاعات الصوتية فى الموسيقى وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه فى علم الحساب والمقدار المحض المنظور فيه فى علم الهندسة ومنشأ السؤال وان كان امرا لفظيا هو سبب التسمية لكن لما ذكر ان موضوع هذا العلم هو الامور التى لا يتعلق بالطبيعة ودل بحسب المفهوم على انه غير من العلوم ليس كذلك مورد السؤال عليه بان علمى الحساب والهندسة ايضا مما يبحث عما لا يتعلق لوجوده بالطبيعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو كساير الامور العامة التى لا يتعلق لوجودها ولا لحدودها بالطبيعة واما الهندسة فان موضوعها المقادير المختصة المجردة عن المادة حدا ووهما وخارجا اما تجردها بحسب الماهية والحد فظاهر وكذا بحسب الوجود الوهمى واما تجردها فى الوجود الخارجى فكما عند بعضهم ممن يرى ان للتعليميات وجودا مفارقا عن عالم

الطبيعة وستعلم الحال في كيفية ذلك في موضعه وحاصل ما ذكره الشيخ في دفع هذا السؤال اما من جهة الحساب فبان جعل موضوعه عددا
مختصا بالماديات والمحسوسات واما من جهة الهندسة فبتحقيق ان المبحوث عنه فيها ان كان الانواع الثلثة اعني الخط والسطح والجسم على الوجه
المختص فهي امور متعلقة الوجود بالمادة والطبيعة وان كان الوهم يجردها والقول بتجريدها عن المادة في الوجود الخارجي باطل عنده كما سيجي
وان كان المبحوث عنه هو المقدار المطلق لا المختص باحد الثلثة ~~فيجب ان يكون المختص احد الثلثة~~ فيجب ان يكون ماخوذا على وجه يستعد لعروض
الاشكال والنسب المقدارية المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب والفصل والوصل وغير ذلك وبالفرق بين المقدار الذي هو بمعنى البعد
~~مطلقا وهو المقوم للهيولى المقدم بالذات على الجسم وبين المقدار الذي هو بمعنى البعد مطلقا وهو المقوم للهيولى المقدم بالذات على الجسم~~
وبين المقدار الذي هو من باب الكم القابل للمساواة واللامساواة والتقسيمات والتشكيلات من جهة المادة المستعدة لاية نسب
واشكال اتفقت وهذا هو المبحوث عنه في الهندسة دون الاول ولقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم
لما كان كل واحد منها مجعولا مع المقدار بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع
البسيطة تحته فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمات مع انه لا قوام
للمقدار الا بواحد من هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان تحقق في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر
لك منا انشاء الله تعالى فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع
الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والانقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك
من الصفات التي لا يمكن عروضها لشيء من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية **قوله** وقد عرفت في شرحنا للطبيعيات والالهيات
الفرق الذي ذكره في ذينك العلمين هو ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يفرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على
قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين فيها مرتبة من الطول والقصر فلا يتخالف فيها جسم وجسم ولا الجسم
بهذا المعنى بالنسبة من النسب كالتنصيف والتضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي
هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العاد الماسح له بالقوة وهو القابل لاية نسبة
من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذا السطح الذي يبحث عنه
المهندسون فان له صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية
شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر هو الذي من باب الكمية فهو كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذلك كنسبة الجسم
الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذا حكم الخط في معنييه احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة و
اللامساواة والثاني الذي يكون ذراعا وذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ضرورة ما
يلزمها من التناهي والتحدد لكن صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن يسمى المجرد جسما تعليميا والعجب
من الشيخ ان هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواعه الثلثة ايضا فيما ثم حكم فيها بعدم المفارقة عن المادة من كل
وجه دون المقدار نفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء من هذه الثلثة **قوله** فالشبهة فيه اكد
وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه واعلم ان القبلية والبعدية قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية
فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه ما قبل الطبيعة او
ما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية او البعدية انما يكون
بحسب المعنى الاضافي منهما على ان التسمية مما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريفات من الاطراد والانعكاس **قوله**
ولكن البيان المحوج اليه قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها الى اقسامها الثلثة ما يندفع به هذا الاشكال الذي حمل صاحب
المطارحات على ان جعل علم الحساب من الفلسفة الاولى وهو بعينه ما يذكره الشيخ في هذا الموضع من الفرق وتخصيص العدد المبحوث
عنه في علم الحساب بما يعرض الماديات واعلم ان ههنا فرقا اخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان
تعتبر فيها تمام تاني الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم ككونه عشرة معينة او مائة

الذي هو بمعنى [illegible]

او الفا او غیر ذلک او ککونه زوجا او فردا او زوج زوج او زوج فرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا او مکعبا او کعبا او غیر
ذلک وبین العدد الذی هو من باب الکم وهو موضوع التعلیمیات الذی هو مؤلف من الوحدات المتماثلة الواقعة علی حد معین والوحدة التی هی مبدء
العدد التعلیمی غیر الوحدة التی توجد فی المفارقات فان المفارقات لیست ذوات عدد کمی مؤلف من تکرر احادها متماثلة کما هو التحقیق عندنا
فالعدد الذی من باب الکم هو مستعد لهذه النسب المذکورة لا غیر وهو لا یوجد الا فی المادیات لانه من عوارض الطبیعة لا من مقوماتها
قوله فالحساب لیس نظرا فی ذات العدد اه قد علمت الفرق بینهما بوجه اخر دقیق لا بمجرد العموم والخصوص وهو من قبیل الفرق بین الکمیتین
الطبیعی والتعلیمی والجسم الطبیعی والتعلیمی وکذا معنی السطح والخط ایضا فلا تغفل **قوله** فی جملة ما یتکلم فیه اه اعلم ان من عادة القدماء ان
یتعرضوا فی صدر کل کتاب شرعوا فیه علما من العلوم الشریفة لاشیاء کانوا یسمونها الرؤوس الثمانیة احدها الغرض من ذلک العلم وهو العلة الغائیة
لئلا یکون الناظر فیه عابثا وثانیها المنفعة وهی ما یتشوقه الکل طبعا لیحمل المشقة فی تحصیله وثالثها السمة وهی عنوان الکتاب لیکون عند
الناظر اجمال ما یفصله الغرض ورابعها المصنف هو الواضع للعلم او الکتاب لیسکن قلب المتعلم الیه لاختلاف ذلک باختلاف المصنفین وخامسها انه
من ای علم هو لیطلب فیه ما یلیق به وسادسها انه فی ایة مرتبة هو لیعلم انه علی ای علم یجب تقدیمه فی البحث ومن ای علم یجب تاخیره فیه وسابعها
القسمة وهی ابواب الکتاب وفصوله لتطلب فی کل باب ما یختص به وثامنها انحاء التعالیم وهی التقسیم والتحلیل والتحدید والبرهان لیعرف ان الکتاب
یشتمل علیها کلا او بعضا اذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذا الفصل الاشارة الی رؤوس المسائل التی سیذکرها فی کل فصل من فصولها
وهو الغرض من القسمة وقد ذکر انفا من هذه الرؤوس الثمانیة الغرض والمنفعة والسمة والمرتبة وانه من ای علم واما الواضع لهذا العلم
فلم یتعرض له فلعل ذلک لانه اجل من ان یکون له واضع بشری لان واضعه هو الله بالوحی والالهام لانبیائه علیهم السلام وانما اخذ السابقون من
الحکماء اصول هذا العلم مقتبسین من مشکوة النبوة والاشبه ان اول من دون هذا العلم بجمیع ابوابه ومقاصده واغراضه علی وجه
التمام هو ارسطاطالیس وکان قبله بید الناس موروثا من الاقدمین صحف ورسائل متفرقة فهو اول من ضبط اطراف هذا العلم ورتبها
ترتیبا انیقا وبسطها بسطا لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها فانتشر بعده فی العالم ولم یبلغ احد شاوه من الاخرین اشرکنا الله
فی صالح دعائه واما انحاء التعالیم فکلها موجودة فی هذا العلم فالتقسیم هو التکثیر من فوق الی اسفل کتقسیم الجنس الی الانواع و
النوع الی الاصناف والذاتی الی الجنس والنوع والفصل والعرض العام والتحلیل هو التکثیر من اسفل الی فوق والتحدید هو فعل
الحد وهو ما یدل علی الشیء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه یدل علیه دلالة مجملة والبرهان طریق موثوق به موصل الی الوقوف
علی الحق وهذه عمدة انحاء التعالیم **قوله** ان نعرف حال نسبة الشیء والموجود الخ هذا حکایة ما سیذکره فی الفصل الذی یلی هذا الفصل فانه
یذکر فیه ان معناهما یرتسم فی النفس ارتساما اولیا وان نسبتهما الی الماهیات نسبة لازم لا مقوم وان مفهوم وجود العام الاثباتی غیر
وجود الخاص بکل شیء الذی هو عین ماهیته فی الخارج وان مفهوم الموجود لیس بجنس لانه مقول علیها بالتقدم والتاخر لا بالتساوی
فیذکر حال العدم وان المعدوم لا یعاد **قوله** وحال الوجوب فی الوجود الضروری ای یعرف حال الوجوب فی الواجب والامکان فی الممکن
وحال الامتناع ویذکر ان هذه المعانی الثلثة ایضا یرتسم فی النفس ارتساما اولیا ومن رام تعریفها وقع فی الدور ویذکر فی الفصل
الذی یتلوه ان لکل من الواجب الوجود والممکن الوجود خواص فمن خواص الواجب الوجود انه لا علة له وانه مبدء لغیره من الموجودات
وانه لا کثرة فیه بوجه وانه لا اشتراک معه لغیره وانه لا علاقة له بغیره وان لا مکافی له فی الوجود وانه لا یکون واجب الوجود بذاته وواجب
الوجود بغیره ومن خواص الممکن انه فی وجوده وعدمه مفتقر الی غیره وان ما لم یجب لم یوجد وما لم یمتنع لم یعدم وانه لا یکون ممکنا بالغیر
ویکون بالقیاس الی الغیر وانه لا یکون بسیط الحقیقة وهذا کله فی الفصل الذی بعد الفصل التالی لهذا الفصل وفی الذی یتلوه
قوله وفی الحق والباطل ذکرهما فی الفصل الاخیر لهذه المقالة وذکر فیه الذب عن مبدء المبادی فی العلم وهو ان الایجاب والسلب
لا یصدقان معا ولا یکذبان معا وفیه تبکیت السوفسطائی وتنبیه المتحیر وفیه ان ذلک علی الفیلسوف لا علی المنطقی ولا علی غیره من اهل العلوم
الجزئیة **قوله** فی حال الجوهر وکم اقسامه اه وذلک فی الفصل الاول من المقالة الثانیة فانه ذکر فیه حد الجوهر واثبات وجوده وانه
مقوم للعرض وغیر متقوم به وانه لا یکون شیء واحد جوهرا وعرضا وانه غلط فیه جمع وذکر فیه الفرق بین الموضوع والمحل والمادة وکذا
بین العرض والحال والصورة وذکر فیه ان اقسامه الاولیة خمسة **قوله** فی ان یکون جوهرا اه اعلم انه کما لا یحتاج الموضوع یعنی الموجود

فی ان یکون

في ان يكون جوهرا مطلقا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا كذلك لا يحتاج في ان يكون اقساما او لية له الى ذلك ككونه ذا ابعاد ام لا وكذا في
اقسام اقسام ككونه عقلا او نفسا او جسما او مادة او صورة بل في ان يكون نوعا من انواع شئ من هذه الامور الخمسة ككونه نفس فلك
من الافلاك او كوكب من الكواكب او جسمه او صورته او صورة لشئ من العناصر او العنصريات او نفسه او مادته فهذه الاجناس
والانواع كلها يصلح لان يبحث عنها في هذا العلم وبالجملة كل ما لا يحتاج في وجوده الى سبق استعداد وحركة وكيفية لاحقة في
غريبة من الاحوال الذاتية للموجود بما هو موجود حتى بان يكون من مسائل هذا الفن وقد علمت ان تجرد الاحصه عن الموضوع
لا يوجب ان يكون العارض من الاحوال الغريبة له **قوله** فيجب ان يعرف حال الجوهر الذي هو كالهيولى اه اي انها موجودة وانها
جزء الجسم الطبيعي وانها موضوعة للاتصال الجوهري ومقابله وانها بسيطة وان الاستعداد فضلها لا صورتها وذلك
كلها في الفصل الثاني من المقالة الثانية **قوله** وهل هو مفارق الى قوله وما نسبته الى الصور وذلك في الفصل الثالث
منها وذكر فيه ايضا ابطال كون مبادي الاجسام اجساما غير منقسمة كما نسب الى ذيمقراطيس وتجويز تولد المقادير على مادة
واحدة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين او غيرهما واثبات صورة طبيعية غير الصورة الجرمية **قوله** وان الجوهر الصوري
كيف هو الى قوله والمحدودات ذكر هذه الامور في الفصل الرابع منها من اثبات تقدم الصورة على المادة وبيان كيفية التلازم
بينهما وان لكل منهما علية ومعلولية للاخر على وجه لا يلزم منه دور مستحيل وبيان حد حقيقية كل منهما متميزا عن الاخر
مع كون كل منهما مخلوطا وجوده بوجود الاخر **قوله** فينبغي ان يعرف في هذا العلم طبيعة العرض اه ذكر في فصول المقالة الثانية
الاشارة الى حال المقولات التسع التي ذكر مهياتها وحدودها في اوايل المنطق واثبت وجودها وعرضيتها وابطل اولا القول بجوهرية
الكم بقسميه ثم بين حال الواحد وانه مقول بالتشكيك على معان ثم ذكر حال الكثير وابان عن عرضية العدد ثم بين ان الكميات المتصلة اعراض
ثم عطف على العدد بتحقيق مهيته وتحديد انواعه وبيان اوائله ثم بين ان التقابل بين الواحد والكثير من اي قسم من التقابل ثم اثبت كون
الكيفيات اعراضا وبين ان العلم الذي هو من جملة الكيفيات النفسانية عرض ثم تكلم في الكيفيات التي تختص بالكميات واثبت وجودها
وعرضيتها ثم ذكر القول في المضاف وحقق مهيته وانها موجودة في الاعيان ودفع وقوع التسلسل فيه **قوله** وتعريف مراتب الجوهر اه
اشارة الى ما ذكره في فصول المقالة الرابعة فانه ذكر فيها اقسام التقدم والتاخر والحدوث ثم بين معنى القوة والفعل والقدرة و
العجز واثبت حال الامكانات وموضوعاتها وبين ان امكان المفارقات ليس قبل وجودها وان الامكانات موضوع الانفس مهياتها وان
كل متكون مسبوق بمادة هي حاملة امكان وان امكان الاعراض في موضوعاتها وبين ان ما بالفعل مطلقا اقدم مما بالقوة ثم عرف
التام والناقص والمكتفي وما فوق التمام وعرف الكل والجميع والجزئي **قوله** ويليق بهذا الموضع ان يعرف حال الكلي والجزئي اه اشارة
الى المذكور في المقالة الخامسة فانه ذكر في الفصل الاول منها تعريف الكليات الطبيعية وكيفية وجودها في الاعيان ووجودها في
النفس وفي الفصل الثاني منها كيفية لحوق الكلية للطبايع العامة والفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي وفي الثالث منها تعريف الجنس وذكر
معانيه والفرق بين الجنس والمادة وانه كيف يتصور الجنس في المركبات وفي الرابع منها كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على الجنس الطبيعي و
في الخامس منها تعريف النوع في السادس تعريف الحد والفرق بين الاشتقاق والمحمول منه ودفع الشكوك فيه وفي السابع منها حال الحد
واختلافه في الاشياء وان في بعض الحدود زيادة على المحدود وانه يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد لا يكون اجزاء الحد اكثر مما يحد المحدود
قوله ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة اه اشارة الى المذكور في فصول المقالة السادسة من البحث عن احوال العلل الاربع والاعراض
الذاتية لواحدة واحدة منها فان العارض لكل منها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فان كون الموجود مادة او صورة او غير ذلك
ككونه علة مطلقة لا يفتقر الى صيرورته طبيعيا او تعليميا فذكر في الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها على الاجمال وفي الثاني بين مذهب
اهل الحق في ان كل علة مع معلولها وحقق القول في العلة الفاعلية والفرق بينها وبين ما يسمونه الجمهور من اهل الكلام فاعلا وفي الثالث
منها ذكر المناسبة بين الفواعل ومعلولاتها وفي الرابع منها ذكر حال العلل الاخرى من العنصرية والصورية والغائية واقسام كل منها وفي
الخامس منها ذكر اثبات الغاية ودفع الشكوك فيها والفرق بينها وبين الضروري وهو غاية بالعرض وبيان الوجه الذي به يتقدم على ساير
العلل والوجه الذي به يتاخر عنها جميعا وبيان الفرق بين الغاية بحسب القوة الفكرية والتي بحسب القوة الخيالية التي في العبث والجزاف وذكر فيه

انه باله

ان مبادى الشر داخلة تحت الضرورى الذى من جملة الغايات بالعرض واثبت ايضا لكل من هذه العلل ابتداء ومبدأ وانها لا يذهب الى غير النهاية
قوله ثم الكلام فى التقدم والتاخر آه او ما يتلوه الى قوله بهذه وما يجرى مجراها لواحق الوجود بما هو وجود اشارة اجمالية الى جميع ما
ذكره فى المقالة الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذكورة فيها نسبتها الى الوجود بما هو وجود نسبة اللواحق والاحوال
للشئ كما ان الامور المبحوث عنها المذكورة فى المقالات السابقة عليها نسبتها اليه نسبة الانواع والاضافات للشئ والامور التى يبحث عنها
فى المقالة الثالثة والسابعة هى من احوال الوجود بما هو واحد وهى احوال الوحدة ومقابلها من الكثرة واعلم ان الوحدة عند ناعين
الوجود بالذات وغيره بحسب المفهوم وعند الشيخ زايدة عليه وهى اخص الاعتبار من الوجود عنده وعلى اى التقديرين فالبحث عن احوالها
ايضا يرجع الى البحث عن احوال الوجود بما هو موجود لئلا يتوهم ان الموضوع فى هذا العلم غير واحد **قوله** ولان الواحد مساوق
للوجود آه اشارة الى المذكور فى المقالة الثالثة والمقالة السابعة فان كثيرا من هذه المباحث عن احوال الكثير والتقابل بينهما ونسبة
العدد الى الموجودات ونسبة الكم المتصل اليها واثبات عرضيته اقسامه وابطال القول بجوهريتها واثبات عوارض العدد وعوارض
الكم المتصل من الاشكال وغيرها مما ذكرها فى المقالة الثالثة واما المذكور فى السابعة ففى الفصل الاول منها ذكر من لواحق
الوحدة الهوهو واقسامها من التشابه والتساوى والتوافق والتشاكل والتناسب والتجانس والتماثل فان هذه اقسام وحدات
عارضة للكثير بما هو واحد ولواحق الكثرة من اصناف الغيرية والخلاف واصناف التقابل والتضاد الحقيقى والمشهورى فانها
عارضة للكثير وفى الثانى منها ابطال مذهب افلاطون ومن قبله فى الصور المفارقة وفى الثالث منها ابطال القول بالتعليميات المفارقة بما هو كثير
عن المادة **قوله** ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادى الموجودات آه اشارة الى المذكور فى المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدأ
الاول ووحدانيته وصفاته الاولى وانه تام وفوق التمام وكيفية تعقله للكليات وللجزئيات ونسبة المعقولات اليه وان له
البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمى وهذه فى المقالة الثامنة ثم كيفية مبدئيته للاشياء وبخصوص صدورها عنه واثبات
المفارقات العقلية وكيفية تحريكها للافلاك وانها محركات فاعلية بعيدة لها بوجه وانها محركات غائية بوجه اخر واثبات النفوس
الفلكية وانها محركات فاعلية قريبة لها وكيفية صدور الاجسام وغيرها من المبادى العالية ليعلم انها من المتشوقات العقلية و
كيفية ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية من المبدأ الاول وحال تكون الاسطقسات من العلل الاولى واثبات
العناية الالهية وكيفية دخول الشر فى قضاء الاله وكيفية معاد الاشياء اليه على عكس ترتيب البداية عنه وهذه كلها فى المقالة التاسعة
قوله ويدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة آه اشارة الى المذكور فى المقالة العاشرة فذكر فى الفصل الاول منها بعد الاشارة
الى المبدأ والمعاد بقول مجمل حال الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية واحوال النبوة وكيفية دعوة النبى عليه وآله السلام
الى الله ان الابتداء منه والمعاد اليه وذكر فى الثالث منها العبادات ومنافعها فى الدنيا والاخرة وفى الرابع منها عقد المدينة وعقد
البيت من النكاح والسنن الكلية فى ذلك وفى الخامس منها حال الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق
والمعاملات ويختم كتاب الشفا **قوله** مما يكون فيه تنبيه على الغرض وهو تعيين موضوع هذا العلم وانيته لا من جهة الاكتساب بقول
شارح او حجة **قوله** وان لم يكن التعريف الذى يحاول آه اعلم ان التعريف على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول
بواسطة تصور حاصل والثانى ان يكون الغرض فيه التنبيه على الشئ وتعيين مفهومه واخطاره بالبال من جملة المفهومات المعلومة
للمفسر لشئ وان كان ذلك الشئ اخفى من المعرف فى نفس الامر فتعريف الوجود على الوجه الثانى جايز وعلى الوجه الاول غير جايز **قوله**
لو كان كل تصور آه اعلم انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل اما فى موضوعات متناهية وهو الدور او فى موضوعات
غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق **قوله** واولى الاشياء بان يكون متصورة آه لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى
ما يكون اولى التصور وذلك الشئ لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجرى مجراه لكونه غاية فى الوضوح
اولى التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغى الاكتفاء ههنا على هذا القدر بل يجب على الحكيم فى هذا المقام ان يبين امورا ثلثة الاول
ان الوجود اولى التصور والثانى انه يمتنع تعريفه والثالث انه اول الاوائل فى التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما
بيان الاول فذكروا فيه وجهين الاول ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفى والاثبات علم بديهى اولى والتصديق مسبوق بالتصور فهذا

العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق في التصور على الاولى اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولي الثاني ان علم كل
انسان بوجود ذاته غير مكتسب و هو متضمن للوجود المطلق فعلمه بالوجود المط سابق على العلم بوجود ذاته السابق على الاولى اولى بان يكون
اوليا فتصور الوجود بديهي اولي ولنا في هذا المقام خوض في عرفان الوجود ليس هنا موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع تعريف
الوجود فبانه لو امكن تعريفه فهو اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه والاول ظا البطلان وهو كون الشئ معلوما
قبل كونه معلوما وكذا الثاني لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات او معلومات او بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان الفرد جزءا
من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج الشئ الى مثله وان لم يكن وجودية فعند اجتماعها اما ان يحدث صفة الوجود او لا يحدث فان لم يحدث
كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مقدما عليه اما فاعلا او قابلا له فيكون التعريف
بالذاتي تعريفا بالخارجي هف واما التعريف بلوازمه الخارجة فهو ايضا بط لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجود به لم يكن ذلك
معرفا له والاتصاف ايضا ضرب من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف لشئ فيلزم تعريف المط بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان
الثالث وهو ان الوجود اول الاوائل في التصور وذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفة كل شئ عبارة عن حصوله لنا وفي ضمنه مطلق الحصول
فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا وحصول ذلك والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجداني والمنازع ههنا مكابر **قوله**
ولذلك من حاول اه اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع الاشياء وحدوا الوجود ايضا لما التزموا ذلك وقد علمت بطلانه لذلك ولوجوب
انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يبين الشئ بما هو اخفى او يساويه في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود
على الوجه المطلق من حيث ان كل ما يوصف به الوجود يوجب كونه ما وصف به موجودا في نفسه وموجودا للوجود فذلك تعريف للشئ
بما لا يعرف الا به فان الوجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف غيره الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى
القديم والحادث وهما لا يعرفان الا بالوجود ماخوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه **قوله** وهذا ان كان ولا بد الخ مراده لو سلم
انهما قسمان ذاتيان للوجود لا زمان له بان لا يخلو عنهما الشئ فهما من اقسام الموجود وللوجود اعرف منهما اذ كثيرا ما يتصور الوجود
مع الذهول عن معرفتهما **قوله** لم يتضح له ذلك الا بقياس اه ومن سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف
الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر انها
اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وباية حاسة يقع ادراكها واعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول
من هذا العلم على فساد زعمه حيث قال واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر فاذا
لم يمكن ادراك مطلق السببية والمسببية بالحس فبان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل به كان اولى اذ العام من كل معنى اعرف من الخاص منه
عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه الشيخ في اوائل الطبيعيات **قوله** فنقول ان معنى الوجود ومعنى الشئ اه لما فرغ من بيان
ان كلا من مفهومي الوجود والشئ بديهي مستغن عن التعريف وان كان لكل منهما الفاظ مترادفة فحاول بيان انهما متغايران في المعنى متساويان
في الصدق ليس احدهما اعم مساواة لا من الاخر اما بيان الاول فبقوله فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو الى اخره واما بيان الثاني فبقوله ولا
يفارق معنى الوجود اياه اه وحاصل ما علل به للاختلاف بينهما انه يصح ان يقال حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يقال حقيقة كذا شئ وفي
هذا التعليل نظر فان للمنازع ان يمنع عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شئ او يمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها او عكس الامر فان الجمهور اعترفوا
بان الحقيقة لا يقال حقيقة الا عند اقتران الوجود بها فيكون قولك حقيقة كذا موجودة كانه يقال المهية المقترنة بالوجود لها وجود واما التعليل في
عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شئ لانه غير مجهول فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يقال ان يكون مجهولا فالبديهيات التي هي مبادي الاول صحيحة و
ان كانت غير مجهولة **قوله** وهو الذي سميناه الوجود اه اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين
امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به المهية المخصوصة كمهية المثلث ومهية الانسان والحق ان لكل من الوجود
والشيئية مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة في الاعيان والاذهان يطلق عليهما ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط ثم الوجود مقول
بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك ففي بعضها اقوى وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها ليس كذلك والمهيات ليست كذلك
وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي يشرح اسماءها انه انسان او فلك او مثلث وغير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام

ونسبة الوجود الى اقسامه كنسبة الشئ الى اقسامه لكن اقسام الشئ معلومة الاسامى والخواص والحدود وليس كذلك اقسام الوجود والسبب فى ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لاصورة لها كلية فى الذهن حتى يوضع لها اسام بخلاف اقسام الشئ فانها قد يكون مهيات ومعان كلية فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومزال الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ فى بيانه فان افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هى ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما عرفت فكما ان الفرق حاصل بين مهية المثلث ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود **قوله** ولا يفارق لزوم معنى الوجود اه شروع فى بيان المساوقة بين الوجود والشيئية واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الشئ اعم من الوجود واحتج على ذلك بان الذى يمتنع وجوده او يمكن ولكنه معدوم هو شئ لا محالة لان له صورة عقلية وليس له وجود فى الاعيان وحاصل ما ابطل به الشيخ احتجاجهم وبين به خطائهم فى هذا التعليل ان كل ما هو شئ فى عين او ذهن فهو ايضا موجود فيه وكل ما ليس بموجود فى الاعيان فهو ايضا ليس بشئ فى الاعيان وكما انه شئ باعتبار معقوليته فهو موجود فى الذهن بهذا الاعتبار فلا انفكاك بينهما بل الوجود المطلق من دون شرط يوازيه شيئية مطلقة دون قيد الذهنى يوازى الذهنى والعينى يوازى العينى والتعليل المذكور لا حاصل له ومنهم من احتج على كون الشيئية اعم بان الشيئية يعم الوجود والمهية التى يعرض لها الوجود فهى اعم منها وقد عورض بان الوجود يقع على المهية المحضة وعلى اعتبار الشيئية الاخصية لان لها وجودا ولو فى الذهن فهو اعم منها فالحق ان كلا منهما اعم باعتبار الآخر بوجه ليس شئ منهما اعم مطلقا من الآخر وانما الكلام فى المقام الثانى **قوله** وان ما قيل ان الشئ هو الذى يخبر عنه اه اعلم ان عمدة الاستدلال القائلين بشيئية المعدوم ساقه هو ان المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شئ فالمعدوم شئ والشيخ صحح كبرى هذا القياس وفصل القول فى الصغرى بانه ان كان المراد من المعدوم المذكور فيها المعدوم فى الخارج فهى مسلمة ولا يلزم من ذلك صحة دعواهم بجواز الاخبار عن المعدوم الخارجى الذى له صورة ذهنية من جهة وجوده الذهنى فبالحقيقة وقع الاخبار عن الموجود وان كان المراد من المعدوم المطلق فهى باطلة اذ المعدوم المطلق ليس عنه خبر اصلا اذ لا له صورة يشار بها الى خارج سواء كان الخبر عنه بالايجاب كما فى الموجبة المحصلة او بالسلب كما فى الموجبة السالبة المحمول لان مقتضى الرابطة المعبر عنها بهو سواء كانت ملفوظة او لا وجود للموضوع اذ مفاد هو انه رابطة هى الاشارة الى وجود شئ لشئ والاشارة الى المعدوم الذى لا صورة له ذهنا وخارجا ممتنع ثم هى عبارة عن ايجاب شئ على شئ آخر وكيف يوجب شئ على معدوم لان مرجع قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا موجود لما هو معدوم وهو بديهى البطلان ويحتمل ان يكون قوله واذ الخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود اشارة الى الحكم السلبى اذ قد عرفت فى مقامه ان القضية السالبة يشارك الموجبة فى استدعاء الموضوع والذى يقال من ان موضوع الموجبة اخص من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساوقة بينهما فى استدعاء الوجود من جهات كان بخصوص الحكم الايجابى اقتضاء آخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء فى الحكم السلبى اذ سلب الشئ عن المعدوم جايز واما ايجاب الشئ للمعدوم فهو ممتنع من هذه الجهة فيقتضى الايجاب وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان فى استدعاء وجود الموضوع وفى المحصورات خاصة يقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيها الذى هو بمنزلة حكم ايجابى بخلاف الشخصيات والطبيعيات **قوله** والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب اه لئلا ان تقول هذا منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه وهو شبهة المجهول المطلق المشهورة وجوابه بعينه كجوابها والقوم ذكروا لها وجوها كثيرة وجلها الكل ليس شئ منها مما يسمن او يغنى ونحن بفضل الله وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مرية فيه وملخص جريانه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بايجاب كلام موجب صادق لا انتقاض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المطلق كما فى القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما فى القضية الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لا مرابطة الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فرد لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتى فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن فى هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث هو فرد مخبر عنه اعتباران متناقضان فى الصدق على شئ لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فان الموجود والمعدوم متناقضان فى الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد من الموجود المطلق لاختلاف الحملين فى هذا الخبر والحكم ايضا باعتبارين

في جهة عقد الحمل اي الحكم الايجابي ... الموضوع ... (marginal note, partly illegible)

منافيان ولكن اجتمعا الامن جهة الشانين فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود وما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما يصدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا انما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه **قوله** وعند القوم الذين يرون هذا الراي اه اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيئية اعم من الوجود لهم خيالات عجيبة فقالوا المعدوم الممكن شيء هو ثابت وسلموا ان الممتنع منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت مقولا على الموجود والمعدوم على امر ليس بموجود ولا معدوم مما سموه حالا الا على بعض المعدوم ايضا وهو الممكن وجماعة من هؤلاء جعلوا المخبر عنه اعم من الشيء لظنهم انه يمكن الاخبار عن الممتنع الذي هو المنفي المدعى عنده وهو ما لا شيئية له وقالوا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من تفرقة بين القسمين بالامكان والامتناع وثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئيته وبناء غلطهم على الغفلة من الامور الذهنية وانها في الاذهان شيء كما نبه عليه الشيخ **قوله** وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه في القول بثبوت المعدوم وما نشأ القول بالواسطة وسائر هوساتهم لاجل جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا ان الفرق بين المعدومين عن الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور من مفهوميهما فاذا اخذ هكذا فالممتنع ايضا بحسب ما يفهم من معنى اسمه يحمل عليه امر ويسلب عنه امر شيء ايضا اذ لو لم يكن صورة شيئية في العقل ما صح الاخبار عنه ولا الايجاب ولا السلب عنه وما ليس له ثبات في الذهن والعين فالتصديق بثبوت هذا بان يمتنع الاخبار عنه ممتنع كما مر **قوله** بان هذا المعنى صحيح اي معنى القيمة يتحقق في معقول اخر وهو المعقول من الزمان المستقبل لانه ظرف وقوع القيمة فيه وهو حين الحكم بوقوعها فيه معدوم في الخارج لكن صورته معقولة للنفس فههنا معقولات ثلثة هي المعقول من القيمة ومن الوقت المستقبل ومن يكون فالمعقول الاول يوصف في المعقول الثاني بالمعقول الثالث وهو معقول الكون والوجود **قوله** قد بلغني ان قوما يقولون اه هذه الاقوال الثلثة وقد مرت الحكاية بها عنهم احدها القول بشيئية المعدومات والثاني القول بكون صفة للشيء واسطة بين الموجود والمعدوم القول الثالث بان المخبر عنه اعم من الشيء واعلم ان من جملة ما يفضحون به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح لها انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قالوا انها شيء وكذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هذا خلف ويقال ايضا ان يوجد الا المعدوم الممكن هل هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات ولا مخرج عنهما فان قال موجود فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى فبعض الممكن صار منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فبعض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم ولا يفيده الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثبوته فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لنقلنا بعض هوساتهم وخرافاتهم **قوله** فهؤلاء ليسوا من المميزين الظاهر ان هؤلاء وصل اليهم كلمات من الاوائل الذين كانوا مشهورين بالفضل والبراعة وما فهموا اغراضهم فقلدوهم من غير دراية ثم حملتهم اغراض نفسانية وتعصبات ورياسات فاكدوا القول فيها فلزمهم امور شنيعة متناقضة لم يقدروا على دفعها فالتزموها تعصبا ولجاجا رغبة في الرياسة واتباع العامة لهم **قوله** وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا اه اشارة الى ما ذكره في الفصل الاول من المقالة الثانية من فن المنطق لكن الذي عول عليه في نفي الجنسية عن الوجود انه مشكك بالقياس الى افراده وهذا الوجه لا ينفي الجنسية عنه بالقياس الى الامور التي لا تشكيك فيها ثم نقل فيه عن بعضهم احتجاجا على ذلك بانه لو كان جنسا لكان فصله اما موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا لما هو فصل له اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير موجود فيلزم تقوم الموجود بما ليس بموجود ثم قال الشيخ هذا الاحتجاج ليس بشيء فان فصول الجواهر جواهر وهي مع ذلك فصول واما كيفية الصورة في هذا فهي بحث صناعة اخرى لا يفي به المنطق انتهى والمراد بالصناعة التي احال اليها كيفية لحوق الفصول الجوهرية باجناسها هي الفلسفة الاولى وسيحقق هذا المعنى في مباحث المهية والحق ان يقال في نفي كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها ليست بمهية كلية والجنس من اقسام المعنى الكلي ان الوجود

لو كان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما للمهية وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر ماهيته وتقويم معناه بل في تحصيل وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه وماهيته عين الوجود واما الذي حقيقة معناه نفس الوجود فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل مقسم وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا للمعناه ومقوما للمهية فلزم كون المقسم مقوما هف وبمثل هذا البيان يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في تقرر المهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضا بالقياس الى غيره فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي المنطقي فجاز ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصور الاشياء محصلة الوجود والا فهو ايضا مهية كلية والوجود زايد عليها ليس نفسه فاعلم بهذه الاصول فانها اجدى من عفاريق العصي **قوله** فانه معنى متفق فيه اه يعني ان الوجود مقول بالاشتراك المعنوي على الاشياء كلها وهذا قريب من الاوليات وان تصدى المتاخرون من المتكلمين وغيرهم ببيانه بوجوه عديدة مشهورة فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليس هذا لاجل الاتحاد في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطايفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين المسميين كالمناسبة بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم كما حكم به صريح العقل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات فقد قال بالاشتراك من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شيء لو كان يخالف الوجود في الآخر لم يكن هيهنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل يكون هيهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك فيه وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات امر واحد **قوله** على التقديم والتاخير اه انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لوقوع هذه الثلثة فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على الهيولى بالطبع او كل واحد من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شيء من هذه الامور متقدمة على مهية الآخر او حمل الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المراد ان وجود ذلك مقدم على وجود هذه ووجود الجسم موخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون ما بنفس ذلك المعنى يكون ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التاخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التاخر كالتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان وفيه وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي فيه التقدم عن المعنى الذي به التقدم وكذا في التاخر كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما فيه التقدم والتاخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل معنى آخر هو الزمان وفي الثاني ليس الجوهرية المقول عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب معنى آخر غيره فكما ان بعض الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود فكذا اذا قيل ان العلة مقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود وبه وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر آخر وفي الاشياء والمهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن هيهنا يتبين البرهان على ان للوجود افرادا حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبي بل له افراد هي اصول الحقايق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتاخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي يتكثر بنفس ما اضيف اليه من الامور كسائر الاضافيات وان المجعول عنده هو كذا الجاعل هو المهية دون الوجود على انه نفى التشكيك بالاقدمية عن المهيات وذهل عن انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سبب لجوهر آخر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا باعتبارية الوجود فعندهم ان الجاعلية والمجعولية بين المهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم

الاذنى عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الاعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات اقوى في باب
الحيوانية من بعض الاخر فان فصل الحيوان المقوم لمهيته هو الحساس المتحرك فالذي حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية
من الذي حواسه اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف في نفس المعنى المشترك فيه وبه و
كل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه **قوله** ولذلك يكون له علم واحد اه هذا هو الذي اشار اليه في عنوان الفصل فانه اذا ثبت
وتبين ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الاشياء ومع وحدته واشتراكه بين الكل يكون مختلفا بالذات بحسب الوجوب والامكان
والتقدم والتاخر والكمال والنقص فلاجرم ههنا علم يتكفل بمعرفة احوال الوجود واقسامه الذاتية وكان هذا الموضوع امرا شاملا لجميع الاشياء
وفيما هو مبدء لجميع الاشياء فالعلم الباحث عن احواله يجب ان يكون علما محيطا لجميع العلوم على اختلافها وفيه ايضا مبدء ساير
العلوم فافهم جدا **قوله** وجميع ما قيل في تعريف هذه قد تعسر علينا ان نعرف حال هذه المفهومات الثلثة اعني الواجب والممكن
والممتنع الا على وجه العلامة المبهمة دون التعريف المحقق المفيد لما ليس عندنا فنقول على ما جرت العادة ان الممكن هو غير الضروري
وجوده وعدمه او الذي اذا فرض موجودا او معدوما لم يعرض فيه محال ثم نقول الضروري هو ان لا يمكن ان يفرض معدوما او
الذي اذا فرض معدوما كان محالا ثم نقول المحال هو العدم او الضروري الذي لا يمكن ان يوجد والممتنع هو لا يمكن ان يكون او هو
الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الممتنع ان لا يكون او ليس ممكنا ان لا يكون والممكن هو الذي ليس بممتنع ان يكون وان لا يكون او الذي
ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما ترى دور ظاهر واعلم ان في بعض التعريفات المذكورة يلزم الخطاء من وجوه اخرى غير
الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والواجب نفس عدمه محال وليس لاجل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او
لا يكون ما يلزم اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وكذا ما يقال ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال فالمحال نفس الممتنع
وهو تعريف الشيء بنفسه وليس امتناعه لما يلزمه ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها او عدمها محال لامور اخرى فاذن
ينبغي ان يوجد هذه الاشياء من الامور البينة فلا يعرف شيء منها وان كان لا بد من التعريف فليوجد بعضها بينا بنفسه ولكن
اولى هذه الثلثة لان يتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع ثم الممكن لان الوجوب هو تاكد الوجود والامتناع تاكد العدم والامكان لا
تاكد شيء منهما والوجود اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف به فحاله اعرف من حال العدم والحال الوجودي اعرف من حال
العدمي **قوله** فقد مر لك في انولوطيقا اه هذه لفظة يونانية موضوعة في لغة اليونانيين لاحد اقسام الحكمة الميزانية فان
اقسامها تسعة فنون في كل منها كتاب صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يوناني الاول كتاب ايساغوجي صنفه فرفوريوس بين فيه
معاني الالفاظ الخمسة للكليات الثاني قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذا الكتب السبعة الباقية بين فيه المعاني المفردة الذاتية
الشاملة لجميع الموجودات لا من حيث جهة وجودها او عدمها بل من جهة نفس معناها الثالث باريرميناس بين فيه تركيب المعاني المفردة
بالايجاب والسلب ليصير قضايا الرابع انولوطيقا بين فيه تركيب كيفية القضايا حتى يصير قياسا منتجا مفيدا للعلم الاعم الخامس افوذوطيقي ويقال له
انولوطيقا الثاني ايضا يعرف فيه شرايط القياس ومقدماتها التي بها يصير برهانا منتجا لليقين السادس طوبيقا تبين فيه
شرايط القياس النافع في مخاطبة الجمهور ومن قصر فهمه عن تبين البرهان في كل شيء السابع سوفسطيقي وهو تعريف
المغالطات الواقعة في الحجج والقياسات الثامن ريطوريقي بين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة للظنون الحسنة التاسع
بوايطيقي يعرف فيها احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخييل اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ذكر في الفصل الرابع من المقالة الاولى
من الفن الرابع المسمى بانولوطيقا حال هذه الجهات اعني الضرورة والامكان والامتناع واقسام كل منها فاقسام الضرورة كالضرورة
الازلية والضرورة الذاتية ما دام وجود ذات الموضوع والضرورة الوصفية ما دام الوصف او بشرط الوصف والضرورة الوقتية
وغيرها وكذا اقسام الامكان من العامي والخاصي والذاتي والوقوعي والاستقبالي والاستعدادي وغير ذلك واقسام الامتناع
كاقسام الضرورة حذو النعل بالنعل **قوله** ومن تفهيمنا هذه الاشياء المذكورة في هذا الفصل التي من جملتها ابانة المساوقة
بين الشيئية والوجود وان المعدوم ليس بشيء ولا يوصف بشيء ولا يخبر عنه بشيء وان هذه الاضافات الواقعة في مثل قولنا العنقاء
معدوم او شريك الباري ممتنع ترجع الى مفهومات يعتبرها العقل فيصفها بامور عقلية والا فعروض العدم للشيء ليس الا بطلانه راسا

يتضح بطلان القول باعادة المعدوم لان اول شئ محال يلزم فيه مع قطع النظر عن الحجج الدالة على استحالتها انه يخبر عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود
لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد تقدم ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف
بصفة وجودية فكيف بنفس الوجود **قوله** وذلك ان المعدوم واعلم ان هذه المسئلة اى قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد
تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشئ الوجودى وكذا العدم ليس الا بطلان الشئ المسمى
بالمعدوم فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة
بعينها ولا فقدان لشخص واحد بعينه فاذن المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة هى بعينها الهوية المبتدئة على ما
هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء
حيثية الاعادة مع كونهما متنافيان هذا محال وقس عليه تكرر عدم شئ واحد بعينه فهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما شحنوا
به الكتب من الادلة التى ليست ايضاحها ازيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما صرح به واستحسنه
الخطيب الرازى حيث قال كل من رجع على فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم
ممتنع لكن ذكر الوجه الاول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثانى للتنبيه على لزوم محال اخر **قوله** وذلك
ان المعدوم اذا اعيد الخ تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض لان حكم
الامثال واحد ولان وجود فرد لكل من هذه الصفات من الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما
فى الماهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذى كان معدوما والمثل الاخر ليس الذى كان معدوما رجع الى ان
هذا فى حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم
التميز فى نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو
متميز فى الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق
لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما فى الماهية واما فى العوارض
الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب فى بيان نفسه لان الكلام فى انه مع تجويز الاعادة لشئ و
فرض مثل معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف واما عن الثانى فبان فرض الشيئين من جميع
الوجوه متماثلين وان كان دفعا للامتياز الواقعى لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعى بمجرد وضع الاعادة
قوله وعلى انه لو اعيد هذا وجه اخر فى استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع لوازم شخصية
وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغير الزمان
الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراى لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود
فى وقته فيه مفاسد اربعة تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو فى الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجمع بين المتقابلين ومنع
لكونه معادا لانه الموجود فى الوقت الثانى لا الموجود فى الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث لم يكن معادا
الا من حيث كونه مبتدا والامتياز بينهما ضرورى وهذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشخصات بل يكفى كونه من الامور التى
هى امارات للتشخص ولوازم للهوية العينية التى لها امثال من نوعها واقعة فى الاحياز والاوضاع والازمنة واعترض على هذا
الدليل بانا لا نسلم ان ما يوجد فى الوقت الاول يكون مبتدا وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ثم بهذا الكلام اورد على ما يق
لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدا والمعاد والماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض المشخصة والا لم يكن له اعادة
بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا فى زمان سابق وهذا فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل اقول
فى دفعها انه لا يحتجب عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعانى الذاتية لاجزاء الزمان كما حقق فى مقامه وبالجملة وقوع
كل جزء من اجزائه الزمانية حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يتعداها وكذا نسبة كل جزء الى غيره من بواقى الاجزاء فلو فرض
وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس فى الغد كان مع كونه فى الغد امس

لان كونه اساسا مقوما له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ نقول البرهان المبتنى على كونه مبدأ لعين هويته فلو فرض كونه مما لا ينسلخ عن هويته فيكون
حينئذ مع كونه مما لا يجب بحسب الفرض مبدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فاستقر الاساس وانهدم الجولان واعلم ان البرهان عند المتكلمين ليس
بموجود حقيقي بل هو عبارة عن امر نسبي هو موافقة امر لحادثة بغير تجعلونه اياها وهو ماخوذ من العرف ولهذا اورده الشيخ ليكون البيان تاما
لفهم البرهان **قوله** ونعود الى ما كنا فيه آه ما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العامين لها اعرف الاشياء تصورا او وجودا واشيا
الى لا مفهوم بعدها اعرف فلا اقدم من الضروري والاضروري واذا نسبت الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبت الى العدم كان امتناعا واذا
اذا نسبت الاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فعادل خواص كل منها بحسب المعنى والمفهوم لان الخواص والاعراض الذاتية
للاقسام الاولية للموضوع هي كالمبادي للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها **قوله** ان الامور التي تدخل في الوجود اعلم ان
القوم لما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلاثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات
الاقسام من غير ملاحظة نسبتها الى ما في الواقع بمقتضى البرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف بواحد منها فحكموا بان كل
مفهوم بحسب ذاته اما يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلاثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما
احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر بين الثلاثة عقليا ثم لما
جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان فاخرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا
اولا معنى الواجب على ذلك فلما شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وهذه عادتهم في بعض المواضع
لسهولة التعليم واما الشيخ فسلك في التقسيم مسلكا اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هي وجرد
النظر عما عداه اليه فلا يخلو اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بان يكون ذاته بذاته مصداقا لحمل الوجود بالمعنى العام او لا يكون كذلك
فالاول هو الواجب بذاته والحق الاول واما الثاني فهو لا يكون ممتنعا حيث حمل المقسم الموجود فلنسمه ممكنا سواء كان مهية او انية
فالممكن ما يفتقر في كونه موجودا الى شيء وراء نفس ذاته وهو الامر الذي به يصير محكوما عليه بالوجود سواء كان بانضمام شيء اليه او بتعلقه الى
شيء فالاول كالمهيات الموجودة والثاني كالوجودات فموجودية المهيات بانضمامها بالوجود واتحادها به وموجودية الوجودات بصدورها
من الجاعل التام جعلا بسيطا مصداقا لحمل الوجود العام ومبدأ انتزاعه في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى
تقييدية او تعليلية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى غير نفس الذات انضمامية او اتحادية اذا ربط به مهية من المهيات او ارتباطية
تعليقية اذا اريد نحو من انحاء الوجودات فامكان المهيات الخارجة عن مفهومها الوجود والموجود عبارة عن لا ضرورة وجودها او
عدمها بالنظر الى ذاتها من حيث هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها متعلقات ومرتبطات وبحقايقها تعلقات وروابط (ربط)
الى الواجب الحق بذاته فحقايقها حقايق تعليقية وذواتها ذوات فيضانية لمنبع الوجود وهي كاشعة لنور الانوار بخلاف المهيات فانها ثابتة
في انفسها وان لم تكن ثابتة قبل الوجود الا انها اعيان مصورة مكنها لما دام وجودها ولو في العقل فانها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة
اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات فهي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وتمام التحقيق في هذا
المقام يطلب من الاسفار الاربعة **قوله** ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ذكر من خواص الواجب بذاته خمسة امور اصلية يتفرع
منها غيرها من الخواص احدها انه لا علة له وثانيها انه واجب الوجود من كل جهة وثالثها انه لا مكافئ له ورابعها انه بسيط الحقيقة
لا تركيب فيه وخامسها انه لا مشارك له في الحقيقة فيترتب على هذه الامور انه لا تعلق له بغيره ككونه عرضا لموضوع او صورة لمادة او مركبا
من عدة اشياء او متغيرا في ذاته او في صفة متقررة لذاته فلا موضوع له ولا مادة له ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا فاعل له
ولا غاية له ولا مشارك له في وجوده الخاص اما الاشتراك في مطلق الوجود فلا يلزمه منه تركيب ولا مفسدة اخرى فذكر من خواص الممكن
انه محتاج في وجوده وعدمه الى علة وانه مما يجب وجوده او عدمه بعلته وانه ليس بسيط الحقيقة **قوله** اما ان الواجب الوجود
لا علة له فلا يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره بل لا بد ان يكون الموصوف بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته لانه
ان دفع ذلك الغير او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده بحاله او لا يبقى فان بقي فلا يكون وجوب وجوده بغيره وان لم يبق فلا يكون
وجوب وجوده بذاته ثم ثبت ان كل ما وجب وجوده بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته لاستحالة اجتماع المتنافيين فلا محالة يكون ممكن الوجود

لذاته فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **قوله** ان كل ما هو ممكن الوجود بذاته يريد بيان حاجة الممكن الى العلة دائما في حالتي
وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حاصل الوجود او حاصل العدم في الواقع وان لم يكن شيء منهما باعتبار ذاته بذاته لان ارتفاع النقيضين عن الواقع
ممتنع واما عن مرتبته فلا فاذا حصل شيء منهما في الواقع فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته كافية في اتصافها بحصوله فيها عليه فيكون ذاته
واجبة لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هف وان لم يكن كافية فعلها في كل من الحالين علة لا محالة وهو المطلوب اما علة الوجود فوجود العلة واما علة العدم
فعدمها لكن السببية والمسببية بين الاعدام كامتياز بعضها من بعض انما يكون على سبيل التبعية وبالعرض كما علمت فيما سبق **قوله**
يجب ان يصير واجبا بعلته يريد بيان ان الممكن ما لم يصر واجبا بعلته الموجبة لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يسمى علة اما ان يجب وجوده
او لم يجب فان وجب فذلك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين الحالة منهما والحالة الاولى لانه يجوز وجوده
ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عائد انه واجب او ممكن فان كان ممكنا بعد فقد كان حاله كحاله
الاولى والمفروض خلافه هف وان وجب فوجوبه بما هو الموجب وهو العلة لا غير فان الشيخ قرر ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق
علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع لزوم
التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول لا يخ اما ان حصل الوجود والايجاب بمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت المطلوب وهو ان الممكن ما
لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للموجود علة له هف واما صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى
له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب وكون احد الطرفين اولى بالنسبة الى الذات الامكانية لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا
من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية فهذه كلها من تلفيقات المتأخرين لا يحتاج ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال المهية والوجود
ومعنى الاقتضاء وان المهية من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تاما ولا ناقصا على انا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الاسفار
الاربعة من اراده فليرجع اليه **قوله** وبالقياس اليهما اه اعلم ان كلا من الوجوب وشقيقيه يتصور بحسب المفهوم ان يكون بالذات وبالغير
وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان حاصلا بالغير وذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن
بالذات فيلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه مثل ما مر واما الواجب بالذات او الممتنع بالذات فيلزم
انقلاب الحقيقة وزوال ما بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضوع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات والا لزم التناقض
بل الممكن بالذات لان معناه ما لا ضرورة له في الوجود والعدم لا ايجاب الا ضرورة فيهما ولا امر بالفعل فالامكان حالة استعدادية نسبتها الى
الضرورة نسبة النقص الى التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن بالذات دون الممتنع بالذات والواجب بالذات بمثل ما علمت واما الموضوع
للوجوب بالقياس الى الغير فقد يكون الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات الا بحسب التقدير بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه لانه
اذ معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان ذلك الغير بذاته
لا يأبى الا ان يكون لذلك الشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية لاجل وجود تعلقي فلكل من العلة التامة ومعلولها وجوب
بالقياس الى الآخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبها ان يكون هي مما وجب وجودها سواء
كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها بتمامها تأبى الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع قطع النظر
عن ان المعلول له وجوب مستفاد من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير
فانما يتحقق في الاشياء بالقياس الى اشياء ليست بينها علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب وجود آخر مفروض او
لازمه او معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات
كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقائض ما يجب به او يجب بالقياس الى حاله بالقياس الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن بالقياس
الى نقيضه او نقيض علته وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته **قوله** ولا يجوز ان يكون
واجب الوجود مكافيا اه قد علمت ان وجوب الوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق في شيء الا بالقياس الى ما هو علة موجبة له او معلول واجب به
فلا يتحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافؤ بين شيئين في الوجود هو التلازم العقلي بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود الآخر
ويأبى الانفكاك عنه وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو غير معنى الوجوب بالغير لكنه لا يتحقق بين شيئين كل منهما يجب بالآخر

بوجه او كلاهما يجب بثالث يوقع العلاقة بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ايضا يوجبهما شئ ثالث يوقع العلاقة بينهما بان
اوجب للثالث الشكل منهما بالاخر او مع الاخر فلا لزوم بينهما في الوجود ولا العقل بل في النظر الى كل منهما انفكاكه عن الاخر كما سيجئ تحقيقه في
مباحث التلازم بين الهيولى والصورة وسيشير الشيخ ايضا فاذن لا بد في التكافؤ بين الواجبين ان يكون كل منهما واجبا بذاته اذا تقرر هذا فلنعد
الى توضيح المتن فنقول ملخص ما افاده الشيخ انه اذا فرض كون الواجبين متكافئين في لزوم الوجود فلا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته اما ان يجب
وجوده او لا فان وجب وجوده بذاته فلا يخلو اما ان يجب وجوده بالاخر ايضا او لا يجب والاول باطل كما علمت والثاني يوجب خلاف ما فرضنا
حيث لا تعلق لاحدهما بالاخر ولا تلازم بينهما عقلا وان لم يجب وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن القسمين واجبا بالاخر
لثبوت العلاقة الوجوبية فلا يخلو اما ان يكون الاخر ايضا كذلك يعني ممكنا بذاته واجبا بغيره ام لا فعلى الاول لا يخلو اما ان يفيد الوجوب
لهذا وهو في حد الامكان او يفيده وهو في حد الوجوب فان افاده وهو في حد الوجوب فيلزم الدور ولم يحصل وجوب وجوده لان ذلك الوجوب
للاخر ليس من ذاته كما هو المفروض ولا من ثالث كما في التلازم الذي بين المعلولين لعلة واحدة بل من الذي يستفيد منه الوجوب وان افاده وهو
في حد الامكان فيكون وجوب هذا المستفاد من امكان ذاك امكانا ذاتيا لا غير مستفاد من ذات هذا فلم يكونا متكافئين لما علمت من
معنى التكافؤ ايضا لو كان ذاك بحسب امكانه الذاتي علة لوجوب هذا فلزم ان يجوز انفكاك وجود هذا من وجود ذاك ويوجد مع عدمه
وهذا ايضا ينافي التكافؤ في الوجود وايضا يلزم ان يكون بما بالقوة مقتضيا لما بالفعل وان العدم مفيد للوجود لان الامكان امر عدمي بالقوة
فاذن ثبت من هذه المقدمات استحالة كون الواجبين متكافئي الوجود اذ لا بد في التلازم من كون احد المتلازمين علة موجبة للاخر او كونهما
معا معلولي علة خارجة وجميع ذلك ينافي كون المتلازمين واجبي الوجود فان قلت كيف ابطل الشيخ بهذا الدليل احتمالا لان بعضها ينافي
الاصل الوضع في هذه المسئلة ككون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة
في نفي كون الواجبين متكافئين في وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يحتمل عنده في اول النظر ان يكون في الوجود شيئان ذاتاهما يكفي
في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما اذا بلغ انتهاء فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا
المعنى لا ينافي عدم استقلال شئ منهما في الوجود وافتقاره الى الاخر انما المنافي له افتقارهما معا او افتقار شئ منهما الى ثالث **قوله**
او يكون هناك سبب خارج يوجبهما اه مفاده كما مرت الاشارة اليه ان التلازم عند التحقيق لا بد له من علة مقتضية ويكون اما بينهما او بين
معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة لكل واحد منهما بالاخر اذ كل شيئين ليس
احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا وجوب له بالقياس اليه
ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثير من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق لم يتفطنوا
لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك
بالمضافين وذلك ظن بطل اشار الشيخ الى ابطاله بقوله يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما فالعبارتان اشارتان
الى قسمين من هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل مبهم
غير مستقل وشئ متعلق بالاخر به يتم وجوده فالعلة الخارجة يوجبهما او يوجب كلا منهما بالتعلق بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم في العقل
كتلازم المضافين ثم اشار الى بطلان ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين ببيان حالهما في الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما بقوله والمضافان ليس
احدهما واجبا وبيان ذلك ان المضافين ليسا كما ظنوه انهما بحيث لا يفتقر احدهما الى الاخر اذ يفتقر كل منهما وان كان مع الاخر الى ثالث
هو العلة لهما والى مادة الاخر او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن الاخر من كل وجه ولا الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل
المقام ان نقول ان كان المراد من المضافين هما الموصوفان فكل منهما محتاج لا في ذاته من حيث هي هي بل في صفته التي بها يسمى مضافا حقيقيا
الى ذات الاخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما محتاج في ذاته لا الى الاخر بل الى مادته او موضوعه وهو
ايضا ليس بدور محال وان كان المراد المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزئه الى
الاخر لا في جملته بل في بعضه الغير المحتاج الى الجملة الاولى وعليهما ايضا لا يلزم الدور المستحيل وان تطرق لاختلاف الجهة في الافتقار فاذن ليس
التلازم بين المتضايفين على اي حيثية اخذ على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل الدور **قوله** وذلك لانه لا يخلو اه اشارة

الحاشية

الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئى الوجود اه اى اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للاخر ولا لهما علة خارجة عنهما كذلك فلا يخ
اما ان يكون نحو وجود واحد منهما وحقيقته الخاصة به بان يكون مع الاخر او لا يكون كذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا نسبيا تعلقيا
كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر
المفارقة وكيف يكون علة الشئ الذى يكافيه فى الوجود بل هى متقدمة عليه مطلقا وهو المتاخر عنها مطلقا فلا يكون التضايف بينهما من الطرفين
كما هو شان المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثانى فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية فيكون
المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال المتضائفين اللذين عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما كالقربان مع السفينة وصاحب البلد
مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالاخر ولا معه ثم لحقه صفة بحسبها كان مع الاخر **قوله** وايضا
فان الوجود الذى يخصه اه يريد التنبيه على ان هذا الشق الذى يكون المعية فيه طارية على المتكافئين بعد وجود كل منهما الخاص به يحتمل
قسمين احدهما ان يكون احد المعيين علة للاخر والاخر ان لا يكون كذلك فبين فى الاول انه وان كان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالاخر
لكن ليس متعلقا به من حيث هو مكافئه ومن حيث يكون معه بل من حيث ذاته المتقدمة عليه بالذات ومن حيث وجوده الذى يخصه كالاب
والابن وكالصانع والمصنوع فانهما ليسا متكافئين فى اصل الوجود بل فى صفة لاحقة لهما هى معنى الابوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية
ثم تلك يكون بسبب المعية الطارية والعلاقة الذاتية الفعلية هو تلك العلة بوجوبها الخاص المتقدم وبين فى الثانى وهو ان لا يكون
فيهما احدهما علة للاخر وتكون العلاقة عارضة لهما لازمة او غير لازمة انه لا بد فيه ان يكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا عنهما موجدا للذاتين
وبتوسطهما للعلاقة الاضافية كما سبق فلا تكافى بين هذين القسمين من الشق الثانى الا بالعرض سواء كان لازما او مفارقا والذى
كلامنا فيه هو المتكافئان بالذات وفى نحو الوجود الخاص وقد علمت انه لا بد فى المتكافئين بالعرض كالمتضايفين من علة سواء كانت العلة
فى احدهما او خارجا عنهما وعلى كلا التقديرين يكونان من حيث التكافى معلولين فثبت ان التكافى العرضى ايضا بين الواجبين لو فرضنا
وفرض لا ينفك عن معلولية احدهما او كليهما وهو ينافى الوجوب الذاتى فلو تحقق واجبان فرضا كانت بينهما مصاحبة اتفاقية لا علاقة
ذاتية ولا عرضية ايضا ومن الاغلاط الواقعة فى هذا المقام انه استدل بعض المشتهرين بالفضل على تمهيد على توحيد الواجب انه لو وجد
واجبان فلا يخ اما ان يجوز انفكاك احدهما عن الاخر او لا يجوز فان جاز يلزم جواز عدم الواجب وهو محال وان لم يجز كان بينهما تلازم عقلى
والتلازم يقتضى معلولية احد المتلازمين او كليهما وعلى الوجهين يلزم معلولية الواجب وهو محال فتعدد الواجب مح والغلط انما نشأ
فيه من الاشتباه بين معنى الامكان الذاتى والامكان بالقياس الى الغير والمنافى للوجوب الذاتى انما هو المعنى الاول دون الثانى كما علمت
قوله ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة يريد بيان نفى الشركة فى وجوب الوجود بالذات ولنمهد له تفصيل دليله على وجه التلخيص ثم
نرجع الى حل الفاظه فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو وجد واجبا الوجود بالذات فلا يخ اما ان يكون المعنى
المتفق فيه لهما تمام حقيقة احدهما حتى لا يخالفه الاخر فى اصل الحقيقة او لا يكون كذلك فان وافق هذا الاخر فى اصل الحقيقة بحيث لم يصدق
انه هذا او هو ذاك فلا بد ههنا من امر يقارن تلك الحقيقة المتفقة فيهما الذى به يمتاز احدهما عن الاخر وذلك الامر المقارن يكون لا محالة
من قبيل العوارض اللاحقة الغير المقومة لتلك الحقيقة المشتركة وكل عرضى معلل اما بنفس الحقيقة او بعلة خارجة فان كانت علة ذلك اللاحق
الذى يتميز هذا الواحد عن الاخر هى نفس تلك الحقيقة فلا تعدد فى لازم الحقيقة فلم يكن الواجب الوجود الا هذا الواحد وان كانت العلة
امرا خارجا عنهما فيكون تعين الواجب الوجود بامر خارج فلو لم يكن ذلك الامر لم يكن واجب الوجود الا واحدا فيلزم ان يكون واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره والحاصل انه لو لم يكن ذلك الامر فلا يخ اما يبقى واجب الوجود واحدا فيلزم ما ذكر والا فيلزم امكان الواجب الوجود
وكونه معللا بغيره وان خالف احدهما الاخر فى المعنى والحقيقة بعدما اتفقا فى المعنى المتفق فيه فما به الاختلاف ان كان شرطا فى وجوب
الوجود فلا واجب الا ما اتفق فيه فلا يكون الا واحدا وان لم يكن شرطا فيتحقق وجوب الوجود متقررا دونه هذا حاصل ما ذكره واما الفاظ
الكتاب فقوله كل واحد منهما فى المعنى الذى حقيقته لا يخالف الاخر اه يريد بذلك الذى هو حقيقة كل منهما تمام الماهية النوعية اى لا اختلاف
بين افرادهما الا بالعوارض اللاحقة وانما اتى بهذا اللفظ دون الماهية النوعية والنوع ليشمل اشتراك الوجود منهما والوجود كما علمت
ليس بماهية نوعية ولا نوعا **قوله** فذلك غير شئ او به صار هذا او فى هذا او قارنه نفس انه هذا او فى هذا يحتمل ان يكون مرادة من احد

الترديدين اشارة الى قسمي التركيب العقلي الذي احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثاني بحسب الاجزاء الذهنية او الى قسمي التركيب الذهني والخارجي اذ
لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات فان المعنى المشترك فيه جزء ذهني او خارجي لافراده التي تركب كل منها منه ومن مخصص غيره فهو موجود فيها ذهنا
او خارجا وليس الحال كذلك في المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا بلا اشتراط بالقياس الى افراده البسيطة في الخارج او المركبة لكونه محمولا
عليها بهذا الاعتبار فلا يتوهم ان اللون في السواد ويتوهم في الاسود ومراده من الترديد الاخر اشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس و
الناطق وبين مبدئه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق الناطق مثل الحيوان لحوق بنفس كونه انسانا اما
او انه صار انسانا لكونه متحدا مع الحيوان ولحوق الناطقية بحيوان لحوق امر به صار انسانا ونسبة التشخص ومبدئه ايضا الى النوع كنسبة الفصل
ومبدئه الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا التقارن في الاجزاء لم يقارن المعنى المشترك فيه النوعي الذي هو تمام حقيقة الافراد هنا للقارن
الذي به صار المعنى المشترك هذا او قارنه بنفس انه هذا بل قارنه مخصص اجزاء او تخصيص اجزاء قارنه شيء به صار المعنى المشترك فيه ذلك الاخر
او قارنه بنفس انه ذلك الاخر وانما لم يذكر الترديد الاخر ههنا لبعد احتمال التركيب الخارجي في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير مستو
في قوله ذلك في الموضعين وكان في زيادته بحسب ما ذكره اولا ان يقال به صار ذلك ذاك او بنفس انه ذاك لكن المال واحد فان المعنى
المشترك فيه موجود في الفرد الاخر باعتبار وعينه باعتبار فيشار اليه بنحو الاشارة الى ذلك الاخر على ان الامر فيه هين **قوله** هي الاعراض
واللواحق الغير الذاتية ليس مراده من الغير الذاتية ههنا الاعراض الغريبة بل ما يقابل الذاتي بمعنى المقوم سواء كان لازما او مفارقا واعلم
ان تتميم هذه الحجة وساير الحجج التي ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو تاكد الوجود خلافا لصاحب
المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات كما زعمه الفخر الرازي وكثير ممن وافقه وثالثها
ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرضت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود
عندهم مشترك لفظي ورابعها ان التعين امر ثبوتي زائد على الماهية المتعينة وخامسها ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف خلافا
للاشراقيين في باب الاشد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتني على جميعها كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد في اثباتها
والخوض فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا فيها الجهد
والكد في تحقيقها جميعا ووفقنا الله وتيسر لنا بحمد الله وشكر نعمه فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما ربما يتوهم اعتراضا عليها تارة بانا نختار
ان كلا من الواجبين لا يشارك الاخر في تمام الماهية ولا في بعضها بل هذا هذا بنفسه وذاك ذاك بنفسه الا انهما اشتركا في معنى عرضي هو
وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشيء اصلا وتارة بان الوجوب في كل واحد منهما بمعنى اخر سواء كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان
في هذه الحجة وامثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حيث يريد بوجوب الوجود بالحقيقة الواجبية او ما يجري مجراهما من الامر
المشترك بين الواجبين فرضا تارة المفهوم وتارة ما صدق عليه كما اريد في هذه الحجة في احد شقي الترديد وهو قوله وهذه اللواحق
فاما ان يعرض للحقيقة التي المعنى المشترك فيه وبالاخر وهو قوله واما ان يعرض له عن اسباب خارجية ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول
ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد في الشق الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة **قوله** بل يجب ان نزيد
لهذا بيانا من وجه اخر لما كان توحيد واجب الوجود ونفي الشركة فيه من اعظم المقاصد واشرف المطالب لم يجز الاكتفاء فيه على وجه
واحد من الحجج والبينات **قوله** وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود مفاد هذه الحجة نفي كون واجب الوجود معنى جنسيا يختلف افراده
بالفصول او [illegible] نوعيا يختلف افراده بالعوارض ومبنى ذلك على ان وجوب الوجود لو كان مشتركا بين الاعداد لكان امرا متحققا ذاتيا لها
لما سبق من المقدمات فلم يكن عرضا عاما بل يكون اما جنسا لها او نوعا وكلاهما ممتنع اما اذا كان جنسا لها فانه يلزم ان يختلف فيها
بالفصول وذلك محال بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون الفصل المقسم مفيدا لحقيقة الجنس ومعناه واللازم ممتنع لانه قد ثبت في المنطق
ان الفصل المقسم لا دخل له في افادة معنى الجنس ولا في تقرير حقيقته بل انما مدخليته في افادة الوجود له واما بيان اللزوم فلان الوجود ههنا
نفس المعنى الجنسي فالمفيد لوجوده وهو الفصل الزم كونه مفيدا لاصل معناه وثانيهما انه يلزم ان يكون وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره
واما وجه اللزوم فلان وجوب الوجود بنفسه موجود لان حقيقته حقيقة الوجود المتاكد فاذا كان له فصل كان الفصل ايضا مفيدا لوجوده
فيلزم كون واجب الوجود موجودا بذاته وبغيره واما بطلان اللازم فلما مر من ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان واجب الوجود نوعا

لافراده فهو باطل الوجوه ثلثة احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالتشخصات ونسبة المتشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس
فى انه لا يفيد المعنى النوعى بل انما يفيد وجوده فيلزم فى هذا الشق مثل ما لزم من لحوق الفصل فى الشق الاول من المحال وثانيها انه يلزم كون
واجب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره مثل ما مر وهو الذى اشار اليه الشيخ وثالثها انه يلزم كونه واجب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر
المعنى النوعى لا يمكن ان يحصل باللوازم لانها توجب الاختصاص بواحد بل لا بد فيه من العوارض المفارقة الممكنة الزوال فيحتاج وجود كل من الافراد
الى مادة حاملة للقوة والاستعداد له وحامل قوة الوجود للشى حامل لقوة عدمه ايضا فذلك ينافى وجوب الوجود بالذات **قوله**
وقد يمكن ان يبين هذا النوع من الاختصاص اه يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصارا
للوجه الاول لاختلافهما فى الماخذ **قوله** ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشى المراد بالصفة ههنا المعنى الكلى سواء كان عين الموصوف او
جزءه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنوانى فى المنطق **قوله** فاما ان يكون ذاتيا فى هذه الصفة اراد بهذه الصفة احدى التشخصات المعينة من افراد
هذا العنوان الذى هو وجوب الوجود والترديد انما وقع فى تشخص معين من صفة كما ينبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك اولا اقتضاء
والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشى معين من حيث حقيقتها اما ان يقتضى ان يكون فى هذا الواحد الموصوف ولا يقتضى فان
اقتضت حقيقتها ان يكون فى هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شى منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم يقتض بل اما وحقيقتها ان يكون فى
هذا الواحد فيمكن لهذه الصفة الشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها ان تزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه بعلة فيجوز ان يكون هذا
الشى ممكن الوجود وهو واجب الوجود بذاته هف يرد عليه ان هذا خلط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد فان صفة واجب الوجود يحتمل
ان لا يقتضى شيئا بل المقتضى للاتصاف هو فرد واجب الوجود فيحتمل فى بادى النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضى لذاته
الاتصاف بها اذ لا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنوانى والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن لها
فى نفسها ان يكون لزيد مثلا او لا يكون واما زيد فيجب له لذاته ان يكون انسانا واما ان يدفع بما تقدم من المقدمات التى منها ان وجوب الوجود
لو اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما ما به كان يقتضى امكان واجب الوجود فلا يخلو عن صعوبة **قوله** فان قال قائل تقرير هذا الاعتراض
ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان يقتضى كونها لهذا ولغيره
جميعا اذ لا يمتنع وجودها لهذا وجودها لذلك وجوابه ان الكلام فى صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث لا يلتفت الى غيرها
فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بشى من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو ظاهر
ويرد عليه ما اورد لا غير **قوله** وبعبارة اخرى نقول اه هذه الحجة قريبة الماخذ من التى قبلها والفرق بينهما بان المنظور اليه المردد فيه هناك
هو صفة وجوب الوجود وههنا هو الموصوف بها او يزاد شق آخر وهو كون الموصوف والصفة شيئا واحدا لكن حكمه كحكم الشق الاول من
الترديد الثانى ومندرج تحته فجاز انطواؤه كما فى الحجة السابقة والفاظ الكتاب واضح غنى عن الشرح ولكن لقائل ان يقول انا نختار الشق
الثانى من هذه الشقوق الثلثة الذى هو الشق الاول من الترديد الثانى وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد لازمة له اى لذات
هذا الواحد ولم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضى لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان
يقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها كالحرارة يقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها **قوله** فاذن واجب الوجود واحد
بالكلية اى بالاسم او بالهوية اى ليس لاسمه مسمى آخر ولا لهويته مماثل فى مفهوم اسمه **قوله** ليس كانواع تحت جنس تفسير لقوله واحد بالكلية
وعطف بيان له اذ لا يقال للانواع المختلفة وان كانت تحت جنس واحد انها واحدة بالكلية اذ المراد بها ما يدل على تمام حقيقة الشى ومعناه
وقوله ليس كاشخاص تحت نوع تفسير وعطف بيان لقوله وواحد بالعدد وقوله بل معنى شرح اسمه فقط متفرع على الحكم الثانى والمراد بالواحد
بالعدد الواحد بالتشخص ومن ههنا نشات الشبهة المشهورة التى تشوشت بها طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهى انه لم لا يجوز ان
يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما
مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما فى هذا المعنى العرضى والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة افتخار
الشياطين لاشتهاره بابداء شبهة هو صية وعقدة شديدة عجزت الاذكياء عن حلها ووجه اندفاعها ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه
ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اية حيثية كانت او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثانى

فلانه يلزم كونه ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض او مبدأ خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها تنتزع من نفس تلك الماهيات بلا ضميمة صفة اخرى او اعتبار امر في المصدرية خاصة فان الانسانية مثلا لا يمكن ان تنتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لابد ان تنتزع عن امر هو في حد نفسه انسان وكذا مثل الحيوانية لا يمكن ان تنتزع من مختلفات الحقائق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لابد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء اخر فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقته وجوب الوجود ذاته نفس واجب الوجود لا شيء اخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فتأمل فيه فتبين ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها ماهية هي غير معنى واجب الوجود قال الشيخ في المقالة الثامنة من الالهيات الشفاء فان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما لماهية تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول الشيء انه مبدأ فيكون لذلك الشيء ذات وماهية ثم يكون المبدأ لازما لتلك الذات كما ان امكان الوجود بعد يوجد لازما لشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا في واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود اذ يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة للماهيات فان تلك الماهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود معلولا لسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في ماهية شيء بل كان الشيء كانسان او شجر او سماء او ملك او غير ذلك مما قد علمت ان الوجود ووجوبه غير داخل في ماهيته كان لازما له كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا في الماهية او ماهية فان كان ماهية عدة الا ان النوعية واحدة وان كان داخلا في الماهية فتلك الماهية اما ان يكون بعينها الكلية بها فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل منهما ماهية فان اشتركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما لا في موضوع وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية وليس لاحدهما اولا وللثاني اخرا فكذلك هو جنس لهما فان لم يجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع فيكون ليس واجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان منهما بعد معنى على حدة يتم به ماهيته ويكون داخلا فيها وكل واحد منهما منقسم بالقول وقد قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه في الشفاء وسيأتي في المقالة الثانية من هذا الفن ايضا شبه ما ذكره هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال الكون وجوب الوجود عرضا عاما للانواع هي واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط كما ذكره اكثر المتأخرين لعدم امعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله فاستصعبوا تلك الشبهة وتبلدوا عن حلها اعاذنا الله من القصور والتقصير في درك هذا المقال على ان لنا بفضل الله وحسن توفيقه وعصمته برهانا خاصا عرشيا محفوظا عن مس شياطين الاوهام محكما في وثاقته وانتظامه عن الخلل والقصور والانثلام مذكور في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدأ والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية وغيره وقد علمت ان الواجب لا حد له اذ لا جنس له ولا فصل له ولا ماهية له بالمعنى الكلي ولكن اخص خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان ذا ماهية كان وجوب الوجود نفس ماهيته وما لا ماهية له لا يمكن ان يوضع له اسم يفهم منه نفس حقيقة المسمى نعم لو فرض ان لمعناه اسما خاصا لكان وجوب الوجود شرح ذلك الاسم ولما ثبت انه واحد لا شريك له فشرح اسمه انه فرد وهذا معنى قولهم انه واحد بالكلية وقد علمت ايضا ان ذاته تعالى ليست ماهية كلية ولا معنى كلي اذ كل ما يكون كذلك كان وجوده بسبب اخر فلا يكون موجودا بذاته فالواجب تعالى كما انه ليس له جنس ولا نوع ولا وجوب الوجود عرض عام له فكذلك هو ليس جنسا ولا نوعا ولا عرضا عاما لامور تشترك فيه ثم خلافا لطائفة من المتصوفة زعموا ان الاله جل اسمه طبيعة كلية وان الممكنات افراده وبنى ما تمسكوا به ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى عدميا او سلبيا وما هو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد العروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود فتعين انه الوجود المطلق وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل ممكن حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي والكلي لا تحصل له في الخارج بما كلي ولا من حيث هو هو بل من جهة اتحاده بالافراد فلا اصل في الموجودية هو الفرد لا الطبيعة الكلية ولا شك في تكثر الموجودات التي هي

افراد الوجود فيلزم عليهم ان يكون هي واجبة الوجود دون المطلق وما توهموا من احتياج الخاص الى العام بط بل الامر بالعكس اذ العام يحتاج الى الخاص
في وجوده لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقرر معناه وتحصل مفهومه في العقل دون العين والعام يفتقر الى الخاص
في الوجود والخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا في المهية المعنى لا في الوجود واذا كان عارضا فلا يفتقر اليه اصلا واما قولهم اذا ارتفع الوجود المطلق
ارتفع كل موجود حتى الواجب بذاته فيمتنع عدمه فوجوده واجب فغلط منشاها الخلط بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان
امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية
وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا
بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان
قوله واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصية اي ظهر من قولنا ان الواجب الوجود لذاته لا علة له اثبات ان كل ممكن فله علة ولان الامكان
عبارة عن لا اقتضاء المهية الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة الى علة يجعلها موجودا وكذا في عدمه
وفي كل من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لانه ذاتي للممكن فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود واعلم ان ههنا شبهة مذكورة في بعض الكتب
الحكمية والكلامية وهي ان اتصاف المهية بالامكان غير متصور اذ الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل نقيض
ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع وهو محال واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين
يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع
فاين ممكن والجواب عن الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم التحيثية لمعروضه شيئا اخر وهو عدم اعتبار شيء
منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من
حيثية اخرى هي حيثية المهية المطلقة وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت
قلنا انا نختار كلا من الشقين ونقول في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء
مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وعن الثاني ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع
عدم سببه الترديد فيه محتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد بالشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية
بحسب الواقع فيصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كانت مع السبب او لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد
ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق او بحسب ايجاب العلة او بحسب حاله في الواقع وتوكله الضرورة بشرط المحمول واما
بالامتناعين كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو ساله بحسب مهيته من حيث هي هي ولهذا قال فهو دائما اي سواء كان في حال الوجود ام لا باعتبار
ذاته ممكن الوجود فاذن سقط قول من زعم ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم زعما منه ان فاعل الوجود اخرجه من الامكان الى الوجوب
فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كما احتاج الى جعل علة الوجود ولجاعل علة العدم او عدم علة الوجود ممتنعا فلزم ان لا ممكن
في الحالين اصلا هذا محال فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم واجبا حال الوجود بل الممكن في حد نفسه ممكن وبغيره واجب او ممتنع واي السببين
تحقق تحقق مقتضاه من الوجود والعدم فالامكان باعتبار ذاته وكل من الوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق ولا تناقض في ذلك فاذن ليس
للممكن في حد نفسه وجوب وجود بل ما دام تلك الذات لم يكن الا متعلق الوجود بالغير وكلما احتيج فيه الى شرط وسبب فهو معلول فكل ممكن معلول
دائما فان كان سبب وجوده ووجوبه دائما فهو معلول دائما لكن تارة في وجوده وتارة في عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة لامكان
وجوده قبل زمان وجوده وحاملة لفعلية وجوده في زمان وجوده كما سيجيء في الفصل الثاني من المقالة الرابعة **قوله** والذي يجب وجوده
بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة تريد بيان خاصية اخرى للممكن كنقيضها للواجب لذاته فانه كان الضرورة الازلية والوجوب الذاتي
مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وقرين الشركة والازدواج
فكل ممكن زوج تركيبي اذ المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة خاصة من القصور عن درجة الواجبية
يتنوع بحسبها المهيات ويترتب عليها بعض الاثار لا الاثار المطلقة الكلية التي يفيض عن الواجب بالذات على كل قابل فان كل هوية امكانية تنتظم
من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية

كما بيناه في الاسفار وايضا كل من الذوات الامكانية هي في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء فاعلها بالفعل فان بحكم الماهية الليسية المحضة ويحكم بسببها التام الايسية الفايضة عنه ففي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين والفرق بين العدم والقوة ان القوة ضرب من العدم لامر يترقب وجوده ولهذا قيل الامكان بالقوة اشبه منه بالعدم فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة والفعلية جميعا فلا شيء غير واجب الوجود متبرئ الذات عن شوب القوة فكل ما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وامر يشبه الصورة فان البساطة الحقة مختصة بعالم الوجوب الذاتي ممتنعة التحقق في عالم الامكان واما الوترية فهو ايضا مما يستاثره الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له محصلات متكثرة ووجوبات متعددة فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما بالحقيقة بل انما هو ما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واكثر شركاء فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة وهي ظلال للوحدة الحقة الالهية فكلما كان الممكن اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشيء كلما كان اشد وحدة صار كالا واكثر احاطة بالاشياء حتى ان البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الموجودات لا يخرج عنه شيء من الحقايق والذوات وتحقيق هذا المقام يطلب من كتابنا الكبير **قوله** في معنى الحق والصدق والذبع عن اول الاوائل في المقدمات الحقة قال اما الحق فيفهم منه الوجود الدائم يريد تفسير الحق والباطل فالحق يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان فتارة يطلق ويفهم منه الوجود العيني مطلقا اي سواء كان دائما او غير دائم فيقال زيد موجود حقا وتارة يطلق ويفهم منه الوجود الدائم فكان ما لا يدوم وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق ويراد به حال القول والعقد اي القضية الملفوظة او المعقولة اذا كان دالا على حال الشيء الخارجي مطابقا له فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق والحق بهذا المعنى يلازم الصادق في المدلول لكن يقال صادق باعتبار نسبته الى الامر الواقع ويقال حق باعتبار نسبة الامر اليه والباطل يقابل الحق في جميع هذه المعاني فاذا تقرر هذا فاحق الاشياء في ان يكون حقا هو الذي يدوم وجوده واحق الاشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب دوامه لذاته وهو الواجب بذاته والممكن الوجود سواء كان دائما او غير دائم حق بغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى الواجب بذاته باطل في نفسه حق بالواجب كما في قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل واما الحق من جهة الاقاويل الحقة الصادقة فهو ما كان صدقه ضروريا اوليا واحق ذلك ما ينتهي اليه كل عقل تصديق عند التحليل حتى انه يكون مقولا في كل عقد اما بالقوة او بالفعل وهو قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما جميعا فههنا مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان عليه والاخر انه اول الاوائل وهو في كل برهان اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فنقول ان الذي يستدل به على شيء فهو الذي يستلزم ثبوته على ثبوت شيء وباستنانه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان فيه لا بد ان نعرف منه اولا ان كونه دليلا على ذلك المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع مانعا من لا استحالته فمع هذا الاحتمال لا يدل على المقصود واذا كانت الدلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور وهو محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثاني وهو كون ساير القضايا حتى البديهيات متفرعا عليها فلان العلم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجود ونقيضه الذي هو الامكان لان معناه سلب الضرورة او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته الذي هو الوجوب في هذا هو العلم الاول مقيدا بقيد خاص وكان العلم بان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع النقيضين واذ هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا يفهم من الاعظم الا ذلك وكذا قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية فان تلك الاشياء اذا كانت طبيعتها كطبيعة هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد لو حصل في مكانين لما امتاز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتين الاخريين في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اولى الاوائل في التصديقات كما ان معنى الوجود اول الاوائل في التصورات ومفادها وهو كون الثبوت والاثبات لا يجامع العدم والنفي ليس من الاعراض الذاتية لشيء الا

للموجود بما هو موجود لعموم فى كل موجود **قوله** والسوفسطائى اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه قد علمت ان هذا القول مما لا يمكن اقامة البرهان
عليه لكونه اول الاوائل فالمنازع له لا يستحق المكالمة والمناظرة وهو ان لم يكن آفة فى عقله او مرض فى قلبه فليس ينكره عقلا بل لسانا فقط فان من
ينازع هذه القضية اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزائها واما لكونه معاندا غرضه المماراة وطلب التفوق على الاقران وغير ذلك
من الامراض النفسانية واما لاجل انه تعارضت و تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتائج المناقضة ولم يكن قادرا على ترجيح بعضها على البعض
فان كان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهيم مفهومات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثانى وهو المختص باسم السوفسطائى فعلاجه الضرب
واللاضرب فى الحرق و اللاحرق واحد وان كان من القسم الثالث وهو المسمى بالمتحير فعلاجه حل شكوكه وبالجملة تبكيت السوفسطائى الذى غرضه
المماراة والمتحير الذى يريد التخليص عن حيرته انما يكون على الفيلسوف لانهما ينازعان فى حال من احوال الوجود بما هو موجود **قوله** فى كل حال
معناه انه سواء كان القياس الذى يؤتى به فى الذب عن هذه القضية قياسا فى نفسه او قياسا بالقياس اذ قد علمت انه لا يمكن اثبات هذا
القول بالقياس فى نفسه وبالحقيقة فالاول هو قياس مادته مقدمات صادقة فى الواقع وصورته صورة منتجة فى الواقع فهو القياس البرهانى
والثانى هو قياس مادته مقدمات صحيحة صادقة فى الواقع او صحيحة ولم يكن اعرف من النتيجة وكذلك صورته صورة منتجة فى الواقع وهو القياس الجدلى
ومعنى القياس المطلق شامل لهما اذ معناه القول المؤلف من القضايا اذا سلمت لزم منها لذاتها قول آخر فيكون ذلك من هذه الحيثية وليس
يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم منه قول آخر بنقيضه بل قياس كل انما يكون قياسا لانه يشتمل على امور اذا وضعت و سلمت يلزم منه
شئ فهو اعم من القسمين اللذين فى نفسه وهو مقدماته سالمة صحيحة سواء سلمت ام لا او قدم واعرف من النتيجة والذى هو بالقياس قياس
وهو مقدماته مسلمة عند المخاطب وكذا صورته فيلزم النتيجة **قوله** ومن العجائب ان السوفسطائى الذى غرضه المماراة آه وذلك
لان كل صاحب غرض اذا تكلم فى غرضه يريد اثبات غرضه وينكر خلافه فلا بد ان يعترف بثبوت شئ ونفى مقابله وباثبات شئ ينتج غرضه
وبان الاثبات ينافى اللااثبات واذا اعترف باشياء ينتج له فيلزم عليه الاعتراف باشياء ينتج عليه فهو لا محالة يضطر الى السكوت والاعراض
عن البحث والتكلم واما الى الاعتراف بهذا القول **قوله** واما المتحير فعلاجه حل شبهته وظاهر ان الشبهة التى يستند اليها حيرة مثل
هذا المتحير تكون من قبيل هذه الامور التى ذكرها الشيخ احدها تناقض اراء الافاضل المشهورين بالحكمة والعرفان كرأى ارسطوطاليس
اذا خالف رأى افلاطون فى كثير من المسائل وكل منهما قرين الاخر لا يقصر احدهما عن الاخر فصودا يوجب تجويز مثل هذه المخالفة بينهما فلا
يكون قول احدهما اولى بالقبول والصدق من قول الاخر الذى نقيضه وثانيها سماع اقاويل مخالفة للعقل عجيب او اثر فطرتهم الاكابر
المعروفين بالفضل والكمال المشهورين بالاصابة فى الرأى وحسن السيرة والصدق فى الكلام كقول من قال ان الشئ الواحد لا يمكن ان يرى
مرتين وان مثل زيد مثلا لا يمكن ان يرى مرة واحدة فكيف مرتين وان لا وجود لشئ فى نفسه بل بالاضافة وامثال ذلك كثير فى اقوال
الحكماء واكثرها فى كلمات الانبياء والاولياء عليهم السلام وادراك هذه الامور يحتاج الى فطرة اخرى وعقل مستفاد ثان ولا يكفى فيه العقول
الاولية فكونها موجبا التحير الناشئ عن مستعد لسيانى حل هذه الرموز وثالثها ان يجتمع عند الانسان اقيسة مناقضة النتائج متضادة
الاحكام لا يقتدر على اختيار بعضها وابطال الاخر المقابل له وههنا وجه رابع وهو ان يحصل عندهم قياس مغالطى دال على ان لا وثوق لنا
بشئ من المدارك فيلزم منه ذلك الشك فى الحقائق كلها وعدم الجزم بشئ منها فانه ان يقولوا نحن انما جزمنا بثبوت هذه الحقائق لما نجد من
انفسنا الاحساس بالمبصرات والمسموعات والتألم بالملموسات والتلذذ بالملذات ثم انا بعد ان نجد الجزم من انفسنا بامثال هذه الاشياء
نعلم فى وقت آخر ان ذلك الجزم كان باطلا فارتفع الامان عن الحس والبديهة وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس او التخيل او العقل
ولا وثوق على احد من هذه الثلاثة اما الحس فلانه يرى المتحرك ساكنا مثل الظل والساكن متحركا مثل الساحل لمن كان فى السفينة الجارية ويرى
الصغير كبيرا اذا حال بين الرائى والمرئى بخارات رطبة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضا ... القطرة النازلة خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة دائرة والمبرسم والمجنون يرى صورا لا ارتياب فى ثبوتها وهى غير موجودة واما التخيل فلان النائم يرى فى الرؤيا امورا
الجزم بها ولا ارتياب فى كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن ان كل تلك الاعتقادات كانت ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك فمن
المحتمل ان يكون ههنا نشأة نسبتها الى النشأة اليقظة كنسبة حالة اليقظة الى حالة المنام فيعرف فيها ان كل ما تخيلناه او احسسناه كان باطلا واما
العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا تعويل لها اما اولا فلان حكم العقل بالقضايا التى تسمى وهمية

ثم انه

ثم انه اذا عرف كونه في الوهميات فزال عن حكمه في العقليات واذا لم يبق اعتماد عقلية في البديهيات ففي النظريات اولى الامان فلتم هذا اعتراف بان ههنا
حسا وحيا لا وعقلا او نوما او يقظة وخطاء وصوابا وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء فنقول في الجواب لا شك ان ذلك بنفسه يوجب
الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اوقع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم الا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده
دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لابد من التوقف فلئن حاول المحاول استخراج الاجوبة عن هذه الاسئلة كان خالطا او مغالطا
لان تلك الاجوبة لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلم يكن تصحيح هذه الاولية الا بتلك العلوم الكسبية التي لا يمكن العلوم م
اثباتها الا بتلك الاولية كان البيان دوريا وهو باطل فهذا غاية ما يمكن لهم اصحاب الحيرة اورده بعض الافاضل من قبلهم **قوله** فالفيلسوف
يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء اه يعني على الفيلسوف هو الذي يبحث عن ثبوت الاشياء على ما هي عليه في الاعيان وتبيين حال عوارض
الموجودات بما هي موجودات ان يتدارك ما عرض لهؤلاء المتحيرين وامثالهم ويعالجهم بوجهين الاول حل شبههم المذكورة والثاني تنبيههم
وتذكيرهم في انه لا يمكن ان يكون بين النفي والاثبات واسطة اما حل شبههم الاولى بوجوه الاول الانسان وان كان من الافاضل والحكماء
فهو جائز الخطاء ليس كالملائكة ومن يحذو حذوهم من صاحب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة ومعدن الظلمات الذي هو منشا
الاثم والجهل فوقوعه منهم احيانا لا يوجب الظن في العلوم الحقة اليقينية والثاني ان الافاضل المخالفين في الراي ليس بعيدا ان يكونوا في درجة
واحدة من العلم واصابة الحق سيما في الغوامض الدقيقة فيجوز ان يعلم بعضهم اشياء غامضة لا يدركها الاخرون والثالث انه يجوز ان بعض العلماء
اكثر تحقيقا واصابة في طايفة اخرى من العلوم والمسائل ولاجل ذلك يقع بينهما مخالفات في عدة من المسائل والعلم باب واسع لا يلزم ان يكون
العالم الفحل البارع في العلم مصيبا في جميع المباحث والمقام حتى لا يخالفه عالم اخر في شيء منها والرابع ان اكثر المتفلسفين وان يعلم قواعد
علم الميزان لكنه كثيرا ما لا يستعملها اعتمادا على اصل الفطرة والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية غير كافية في اصابة الحق في الافكار و
العصمة عن الخطاء ما لم يزن افكاره بالميزان ليعلم صحيحها من فاسدها فمن ركب متن القريحة من غير هذه الالة فهو كمن ركب دابة جموحة من
غير كف عنان لها او جذب خطامها فخرج لا محالة من الطريق بعنفه ودبيره والركض تحريك الرجل ومنه اركض برجلك وركضت الفرس برجلي
اذا استحثثته ليعدو والكف بمعنى القبض ولا يخفى ما في هذا التشبيه من اللطافة والمناسبة واما حل شبههم الثانية فهو ان بعض الحكماء
كسقراط مثلا عادته ان يرمز في اقواله ويؤدي بالفاظ ظواهرها مستبعدة تشمئز عنها الافهام او مخالفة للحق وبواطنها صحيحة حقة ولعل
في ذلك مصلحة من تعمية وغرض صحيح حتى انه لو كان يصرح بمعناها فاتت المصلحة او لزم منه مفسدة ارجح من مصلحة الاظهار والتصريح بل
اكثر الانبياء المعصومين من السهو والخطاء الذين لم يؤتوا من جهة غلط او سهو بل اوتوا الحكمة وفصل الخطاب هذه وتيرتهم وشيمتهم فان
كثيرا من ايات القران الحكيم واحاديث نبينا عليه وآله السلام من هذا القبيل وعلى هذه الوتيرة وقوله لا يؤتون على صيغة المجهول وفي بعض
النسخ غلطا او سهوا بالنصب فبهذا المذكور من الجوابين يزيل الفيلسوف شغل قلب المتحيرين من جهة ما استنكروا واستكرهوه من العلماء
وهو مخالفتهم في الاقوال والاراء وصدور اقاويل منهم غير مقبولة عند اوائل العقول واما تلك الامور الثلثة المذكورة فالمراد من الاول
ان المرئي بالذات وللبصر بالحقيقة هو الصورة المنتزعة من الامور الخارجية واطلاق المرئي على الامر الخارجي كما زعمه الناس ليس على الحقيقة
عند محصلي الحكماء فاذا كان كذلك فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد وابصرناه ثم اذا غمضنا العين ثم فتحناها وابصرناه مرة اخرى فيقال في العرف
ان زيدا رايناه مرتين وليس الامر كذلك عند التحقيق لان المرئي بالذات في كل مرة صورة اخرى فايضة عن المبدء متمثلة عند النفس فاعلم ان الصور
التي هي المدركة بالذات لا يمكن ادراكها مرتين بان تتخلل بينهما زمان لان النفس اذا اعرضت عن ادراكها انمحت وعدمت واذا التفت النفس
حصلت صورة اخرى مثلها لا نفسها اذ المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى مرتين والمراد من الثاني ان
الشيء الخارجي لا يمكن ان يرى اصلا بل المرئي هو الامر الذي ليس في هذا العالم كما نبينا والمراد من الثالث احد معنيين الاول ان يكون المراد من
الاضافة هي المضاف المشهوري اذ ما من شيء الا وقد عرضه الاضافة واقلها كونه علة او معلولا فقوله لا وجود لشيء في نفسه اي لا وجود له
منفكا عن الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني ان الوجود منحصر في الواجب تعالى والمعلولات ووجود الواجب هو
بعينه مبدئيته وصانعيته للعالم اذ ليست صانعيته للعالم التي غير نفس وجوده البسيط كما حقق في مقامه ووجود نفس قيوميته للاشياء
والقيومية من الاضافة الى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشيء من الوجودات الا باضافة ولا يلزم من ههنا ايضا ان يكون كل شيء

فضلا

من مقولة المضاف لان الواقع تحت شيء من اجناس المقولات انما هو الماهية المعروضة للكلية لا الوجودات والوجود لا ماهية له فلا يقع تحت جنس اصلا
غير جنس المضاف واما حل شبهتهم من الوجه الثالث فهو بيان وجه الغلط الواقع في تلك القياسات المتقابلة النتائج ليظهر ان احد المتقابلين حق لصحة
قياسه المنتج له والاخر باطل لفساد قياسه وصحة القياس الاول وهكذا يفعل في كل قياسين متقابلي النتيجتين ليحق الحق ويبطل الباطل واما
حل شبهتهم من الوجه الرابع فبان يقال انا نجزم بثبوت هذه الاشياء وقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض ذلك الجزم ويخدش
وجهه فنحن نشتغل بحل ذلك المعارض وقولكم هذا يكون تصحيحا للاولي بالكسب فنقول ليس الامر كذلك فانا لا نحتاج الى حجة على اثبات هذه الاوليات
بل الجزم بثبوتها حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل الشكوك التي ترد على ذلك الجزم فلا يلزمنا اثبات الاولي بالكسب حتى يلزم ان يقع البيان الدوري
قوله ثم يعرفهم اه قد مر ان تدارك حال المتحيرين بوجهين الاول حل ما عرض لهم من الشكوك والثاني الاشتغال بتنبيههم وتعريفهم انه لا
واسطة بين المتناقضين فههنا شروع في الوجه الاخر وهو بان يقال له هل اذا تكلمت بكلام تقصد نحو شيء معين من الاشياء او لا تقصد فان
فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو خارج من الاسترشاد لانه ناقض الحال في نفسه لان منشأ حيرته اذا كان شيئا مما سبق من تخالف اراء
الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا تحير كان قاصدا المدلولات بعض الاقوال فعلى هذا ينبغي الكلام معه بنحو لا يرد على النمط العلى المتعلم وان قال
اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج ايضا عن التعلم والاسترشاد وان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة
فعلى كل منهما وقف موقف المسترشدين فان كانت تلك الكثرة متفقة في معنى واحد كان اللفظ دالا على معنى واحد دون غيره واذا لم يكن
كذلك فالاسم مشترك لفظي بين معان متعددة باعيانها لا يشاركها غيرها ويمكن ان يوضع لكل واحد من تلك المعاني اسما مفردا واذا
كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان مثلا فهو مباين للاانسان فالانسان لا يدل على اللاانسان بوجه فالذي يدل عليه الانسان ليس الذي
يدل عليه اللاانسان والا فيكون السماء والارض والحجر والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل لفظ ومدلول
هكذا او يلزم ان يكون كل شيء كل شيء او لا يكون ولا شيء من الاشياء نفسه فعاد الى ان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل
لفظ ومدلول هكذا فيعرض ان لا كلام ولا تفهيم ولا خطاب ولا حجة واذا كان في بعض الامور تميز الايجاب عن السلب دون بعض فحيث تميز
فيه الطرفان كالانسان مثلا يلزم ان يتميز في غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان مناقضا المدلول عليه باللاانسان فيلزم
ان يكون المدلول بالابيض مناقضا ايضا للمدلول عليه باللاابيض اذ لو كان مدلولاهما واحدا كان الانسان وكل شيء الذي هو اللاابيض ابيض
وكان اللاانسان انسانا لان اللاانسان كالفرس والفيل وغيرهما ان كانت في انفسها لاابيض فهي عين الانسان الذي في نفسه لاابيض
اذ الابيض واللاابيض في انفسهما شيء واحد فيعرض مرة اخرى ان يكون كل شيء كل شيء فبمثل هذا البيان ونظايره يمكن ازاحة المتحيرين
الذين هم في صدد الاسترشاد فيعرفهم ان الايجاب والسلب لا يجتمعان في شيء ولا يصدقان معا وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا و
الفرق بين هذين القولين منها ان الاول بحسب الحمل بالاشتقاق ويقال له حمل ذي هو والثاني بحسب الحمل المواطاة ويقال له حمل على فاجتماع
البياض واللابياض في موضوع واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض على ذات واحدة وكذلك ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع
واحد وكذب الابيض واللاابيض عليه محال لانه لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما لجاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شيء الانسان
واللاانسان صدق اجتمع فيه اللاانسان واللالاانسان وهما ايضا متقابلان وقد نبه على بطلان اجتماعهما وكذا الكلام في ان كذبهما معا يوجب
صدقهما معا **قوله** فبهذه الاشياء وما يشبهها اي بهذين الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجري مجراه وحل
الشبهة الحاصلة من القياسات المتقابلة النتائج للمتحيرين يمكن للفيلسوف هدايته وارشاده الى الطريق واما السوفسطائي المتعنت الذي
غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وتكليفه بملاقاة النار ومصادفة الضرب والايلام انه هذه الامور واعدامها
واحدة عنده فلو تحاشى منها فهو اقرار منه بان ثبوتها ليس كسلبها **قوله** فهو المبدأ الذي يبتاعه اه المقدمة الاولية التي ذهنا
عنه قول من ينكرها وكذبها هي اول الاوائل التصديقية ومبدأ المبادي العلمية حتى ان نسبتها الى الاوايل والثواني كنسبة مبدأ الموجودات
وعلة العلل والمعلولات اليها وقد علم كيفية كونها مبدأ المبادي وان على الفيلسوف الاولي اي من تعلم الفلسفة الاولى ان يذب عنها وانما
قال ومبادي البراهين تنفع في البراهين مع انها جزؤها التي لا بد منها نظرا الى نفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين
نافعة في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض **قوله** لكن معرفة جوهر الموضوعات اه صحة هذا الاستثناء بان شأن

البرا

البراهين ليس ولا يكون الاثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها على الحدود والتصورات دون
الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلي السلبي اعني قولنا ليس لشيء من البراهين
اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الاعلى كما تثبت الاعراض الذاتية
لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات فالموضوعات التي يعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية يعرف بالحدود
فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق باينيتها ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشيء اعني التحديد و
الاثبات جميعا بل كلما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا
اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه ان تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هف وذلك
لان تحديد الموضوعات كان شان العلوم الجزئية وان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد فهو البرهان لا بالنحوين البرهان
والحد جميعا كما هو المفروض والجواب ان هذه الامور موضوعات في سائر العلوم وعوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام لموضوع هذا
العلم الذي هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم
في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه
بل يبرهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت بعينه موضوعات في علوم اخرى **قوله** وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقسم
هذا العلم الخ يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا لشيء واحد اعني التحديد والاثبات بانا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن سائر
العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل قلنا ان هذا العلم منقسم ومنحصر الى جوهر وعوارض الجوهر الى موضوع واحوال ذاتية
خاصة له كان الجزءان كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف سائر العلوم الجزئية اذا انقسم الى جزئين
موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشا ههنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا
العلم فكلما فرضته موضوعا فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعا لهذا العلم
بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر بنحو ملعارض لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو
الموجود وان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارنه طبيعة الموضوع او يكون
هو هو بعينه لما المقارنة العروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه بنفسه اذ الموجود طبيعة يصح
حملها على كل شيء على نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما اشتركا في كونهما موجودا انما هو الجوهر والموضوع
ليست جوهريته وموضوعيته لامر طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود وجزء للعلم الباحث عن احواله مغاير للاعراض الذاتية المبحوث
عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون سائر العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومبنى الجواب الاول على ان
الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم ومحمولات لهذا العلم فمن الجهتين يتكلم فيها بالوجهين
ومبنى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين بان موضوعات هذا العلم باعتبار
محمولات فيه باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية
كما علمت **قوله** ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور الخ يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات
العلوم الاخرى بحثا تصوريا وحديا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا يبحث عن المبادي
التصديقية لمسائل العلوم الاخرى بحثا برهانيا ولا يلزم منه ان يكون ذلك بحثا برهانيا عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان
الى [illegible] بحثا واحدا بل العلمان المتخالفان اللذان احدهما فوق والاخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب اخر
عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال ربما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخلط بين العلمين
والاتحاد بين البحثين والتوفيق من الله العليم الحكيم **قوله** المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن مهية الجوهر ووجوده والاشارة
الى تقسيمه اقسامه الخمسة الاولية والبحث عن ما سوى القسمين المفارقين اللذين اخر البحث عنهما الى موضع اخر وهو الجسم ومادته وصورته
ففي هذه المقالة بين مهية الجسم ووجوده ومهية جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما الذي في المنطق من حال الجوهر وخواصه كان

بحسب شرح الاسم دون الحقيقة واما ههنا فبحسب الحقيقة فالمطلوب فيه هناك مطلب ما الشارحة وههنا مطلب هل البسيطة وما الحقيقية
واعلم ان الجوهر لا حد له لكونه بسيطا او هو جنس عال الاجناس له وما لا جنس له لا فصل له فتعريفه منحصر في ذكر خواص له لكونه مقصودا بالاثبات
وكون الواحد منه موضوعا للاضداد ولنعد خواصه وانه لا ضد له بالمعنى الاخص للضد يعني اذا اريد بالضدين ما يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف واما اذا لم يعتبر بالموضوع موضوع الاعراض ولكن يعني بهما امرا اعم منه كالمحل كان للجوهر ضد فان الصورة النارية مضادة
للصورة المائية ويشاركه في هذا المعنى انواع من الكمية اذ لا ضد للثلثة ولا للاربعة ولا لشيء من مراتب العدد اذ لا يوجد في شيء منها غاية الخلاف
من غيره ومما يذكر من خواصه في المشهور ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل الاشتداد والتضعف ولنا في هذين
المقامين خوض شديد وبحث عميق يجب ان يطلب من سفورا ثنا من اراد التحقيق **قوله** فنقول ان الوجود للشيء قد يكون لذاته
قد تبين فيما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلب هل البسيطة كقولنا زيد موجود وكونه على صفة وهو مطلب
هل المركبة كقولنا زيد انسان او زيد كاتب والاول مختص بموضوعات العلوم والثاني بمطالبها ثم الموجود على صفة اما ان يكون موجودا
بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو ان يكون مصداقه ومطابق حمله على شيء هو وجود ذات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون
موجودا بالعرض كقولنا زيد ابيض او كاتب وهو ان لا يكون مصداقه ومطابق حمله هو ذات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء آخر يقارنه
او يقوم به وهو شيء غير منضبط ولا محدود وكل ما لا يكون محدودا لا يمكن البحث عنه على المنهج الحكمي فينبغي ان يكون متروكا ويكون
الاشتغال بالبحث مقصورا على الموجود الذي بالذات كالجوهر واقسامه والعرض واقسامه واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به
الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة
من المقولات ان كان له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات كلها والا لم
يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر و
الكيف كالابيض ومنه من الاضافة كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس باقي المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس
الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا شيء آخر ذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فيكون موجودا بالذات مبحوثا عنه في العلم فيكون
عرضا وعرضيا باعتبارين او جوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق او غيرهما كالوجود المبحوث عما هو موجود بحيث فانه وجود وموجود بحسبا
وهما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان لا يكون ملحوظا معه شيء آخر عرض غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه
عرضي محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الآخر فصل **قوله** فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر
يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان يقال الموجود بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء
الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد مغن عن قوله هو جزء منه لا كوجود لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سنشير اليه فهذا القسم يخص باسم
العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو
المخصوص باسم الجوهر وقد يرسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس
وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شيء وقع على اشياء كثيرة بعضها
بالتواطؤ وبعضها بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فان اطلاق لفظة في في كون الشيء في الزمان وكونه في المكان
وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد
الجميع فكون الماء في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشيء في الشهر والسنة وككون السواد في الثوب فلفظة في مختلف معناها في هذه المواضع
وليست بنفس الاضافة مقتضية لنسبة في جامعة لمعناها فان مع وعلى واللام وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم تكن نفس الاضافة
مرادة بلفظة في وخصوصية الاضافة مختلفة فيها ولكل واحدة معنى لحرف اللفظ فيها اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فليست العقود الباقية
مخصصة لمعنى واحد فالوجه في ذلك ان الجمهور يعرفون اشياء تقال انها في شيء فاريد ان يبين ان قولنا الموجود في شيء معناه ههنا ليس هو
كذا ولا كذا ليبقى رسم العرض فان ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد والرسم او بتعديد المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على

بيان اطلاق ما للكل لاجزائه

الباقى لامر ذاته بل بسبب القرينة وقوله الموجود فى شئ فرق بين العرض وبين حال الكل فى اجزائه لان وجود الكل فى الاجزاء قول مجازى لانه
بنفسه عين الاجزاء فان الكل كالعشرة صورة تمامية لا يوجد فى واحد واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت صورة العشرية
مثلا وقوله لا كجزء منه يفرق به بينه وبين وجود الجزء فى الكل ووجود طبيعة الجنس فى طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان و
بين عمومية النوع فى عمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة فى المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا له يفرق بينه وبين
كون الشئ فى الزمان وكونه فى المكان على ان الشئ الزمانى لا يفارق المكان المطلق وبعض المكانيات لا يمكن ان يوجد الا فى المكان
المخصوص الذى هو فيه كالشمس من فلكها والكواكب فى افلاكها وكل فلك فى موضعه لكن المراد مما ذكرناه انفا من ان وجود العرض
فى ذاته هو وجوده فى موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك فكون الشمس فى فلكها ليس حيثية بعينها حيثية وجود طبيعة
الشمس وكذا وجود الشئ فى الزمان ليس عين وجود ذلك الشئ بخلاف العرض فان وجوده فى نفسه ليس الا كونه فى الموضوع ويخرج
من قوله لا كجزء منه حال العرض كالبياض بالنسبة الى المركب من المعروض والعارض كالابيض اذ ليست عرضيته بالقياس الى المركب
منه ومن الموضوع واما مثل الرائحة التى يظن انها يفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التى يظن انها ينتقل من النار الى الماء
فليس الامر فيه كما يظن وذلك غير خاف على اهل البصيرة **قوله** واذا كان ما اشير فى القسم الاول موجودا فى موضوع اه
واذ قد بان من هذه القسمة ضرورة وجود الموضوع فى ان يكون شيئا متعلقا به القسم الاول واما ان ذلك الشئ جوهر او مستلزم
له فلم يعلم بعد فاذا لم يتبين وجود الجوهر بمعناه ورسمه فقط اذ ذلك الموضوع فى بادى النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فنقول ذلك
الموضوع ايضا لا يخلو اما ان يكون موجودا فى شئ على الصفة المذكورة ام لا فان لم يكن موجودا فى شئ كذلك فيكون جوهرا فثبت
وجود الجوهر وكونه مقوم العرض وان كان ذلك الموضوع موجودا فى شئ اخر كذلك ولم يكن جوهرا كان ايضا فى موضوع اخر وكان الكلام
عايدا الى الراس فاما ان ينتهى الى موضوع لا موضوع له فيثبت وجود الجوهر وكونه مقوم الجميع اذ مقوم مقوم الشئ مقوم له واما ان يذهب سلسلة
الافتقار الى غير النهاية وهو ممتنع كما سيجئ فى المقالة الثامنة فى مثل هذا المعنى خاصة اى فى تناهى العلل والمعلولات القابلية والموضوع
والعرض من جملة العلل القابلية ومعلولاتها واذا استحال ان يكون لكل موضوع موضوع فينتهى الى موضوع لا موضوع له فيكون
الجوهر موجودا لا محالة مقوما للعرض وغير متقوم به واعلم انه كان الجوهر فى اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا فى محل والعرض هو
الموجود فى محل ومن عهد ارسطو خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذى وجوده غير ماهيته الذى لا يكون فى موضوع والعرض بالموجود فى
الموضوع ويعنى به المحل المستغنى عن قوام عن ما يحله فالجوهر موجود لا فى موضوع اى لا فى محل يستغنى عنه سواء وجد فى محل يفتقر
اليه او لا والاول كالصورة والثانى كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض **قوله** واما انه هل
يكون عرض فى عرض فليس ذلك بمستنكر اه اقول ان الذى ذكره لا من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لا بد فيه من وجود
الجوهر الانتهاء اليه كان كلاما على سبيل التجويز العقلى فى بادى النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتى والشيخ يريد هاهنا اثبات
الامكان بحسب الامر فى نفسه واستدل له بوقوعه فى مثال السرعة والبطؤ فى الحركة والاستقامة والاستدارة فى الخط والشكل
كالمثلث والمربع وغيرهما فى السطح واستدل ايضا لاتصاف الاعراض بالوحدة والكثرة واحال بيانهما الى مباحث الوحدة والكثرة
واثبات عرضيتهما وباقى الالفاظ معناها واضح واعلم ان لنا فى عرضيته هذه الاشياء نظرا والعرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة
بل صفة يستغنى الموصوف فى تقومه نوعا عنه فالفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها المفتقرة اليها فى وجودها النوعى ولا لانواعها
المتقومة بها فى هيئتها ومن هذا القبيل السرعة والبطؤ للحركة والاستقامة والاستدارة للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة
التى لا حد لها من السرعة والبطؤ مستحيل الوجود وغير متصورة الا فى ظرف التحليل العقلى وكذا الخط المجرد من الاستقامة ولذا السطح
المجرد عن الشكل والعجب ان الشيخ كثيرا ما يتمثل للفصول المنوعة بالاستقامة والاستدارة فى الخطوط والسطوح فالحق ان هذه
الامور كلها فصول منوعة لتلك الاعراض وهى متحدة الوجود معها فلا حالية ولا محلية واما فى ظرف الذهن فاجد وجهى الاعتبار
فصول لاجناسها ولا بالوجه الاخر منه فهى بالصورة منها اشبه بالاعراض بالقياس الى موضوعاتها وان كان الجميع اعراضا فى نفسها
واما الوحدة والكثرة فنحن ايضا نتكلم هناك فيما هو الحق عندنا وسنبين لك ضعف ما احتج به الشيخ وغيره فى عرضية الوحدة وان

وحدة

وحدة الشئ وتشخصه هي نفس وجوده والموجود في الموجود ليس عرضا فيه لمقومه كوحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضيته ذلك
العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر وليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات
كما ستعلم انشاء الله **قوله** ثم قد يجوز كثير ممن يدعي المعرفة اه اقول يريد انه قد وقع من جمع كثير ممن يدعي المعرفة وهم ليسوا بعرفاء بالحقيقة
امكان ان يكون شئ واحد بالشخص عرضا بالقياس الى الشئ اخر وان يكون شئ واحد بالنوع جوهرا في موضع وعرضا في موضع اخر كما
تدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار فقط كلامه يدل على وقوع الخلاف في كلا الامرين قوله وقال الحرارة عرض في جسم النار اه يكون
بيانا للخلاف الثاني معناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء وساير المركبات التي يعرضها الحرارة عرض لجواز
خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في جملة افراد النار ليست عرضا لانها موجودة فيها كجزء لا كالجزء لانها داخلة في معناها ولانها
بحيث لا يجوز رفعها عن النار نارا فاذن ليس وجودها في النار وجود الاعراض في موضوعاتها حيث يمكن رفعها مع بقاء الموضوعات
في انفسها **قوله** وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك
اقول يريد ان هذا اى كون شئ واحد جوهرا وعرضا غلط عظيم وفي بعض النسخ بالثاء المثلثة ولا وجه له وقد اشبع القول فيه اى في
تحقيق ان الشئ الواحد لا يكون جوهرا او دفع الشكوك الواقعة عنه وان لم يكن ذلك اى المنطق موضع اشباع القول فيه لو
ولن لم يكن ذلك الاشباع هناك واقعا في موضعه لان موضع تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض انما هو هذا
العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا الغلط هناك عند شرح الالفاظ وبيان حدود الاشياء بحسب الاسامي لزم دفع ذلك الغلط
وحل الشكوك هناك واعلم ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون
ذلك الفصل وبان فساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا حقق القول في هذا المقام وازال عنه الشكوك والاوهام فذكر اولا
انا نعني بالجوهر الشئ الذي حقيقته وذاته انه يوجد من غير ان يكون في موضوع اى حقيقته وذاته لا يوجد في شئ السبة لا كجزء
منه وجودا ان يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في
شئ من الاشياء بهذه الصفة حتى ان مهيته لا تحصل موجودة الا ان يكون لها شئ يكون هو في ذلك الشئ بهذه الصفة
فكل شئ اما جوهر واما عرض واذن من الممتنع ان يكون شئ مهيته واحدة مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيئا من الاشياء التي هو
فيه كالشئ في الموضوع ويكون مع ذلك مهيته غير محتاجة الى ان يكون شئ من الاشياء التي هو فيه كالشئ في الموضوع فليس شئ
من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبهة بسط لايق كما هو دابه في كتاب المنطق ولنذكر تلك الشبهة وحلها على وجه
التلخيص المغني عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه تمسكوا بها في ذلك الراي احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء
يقولون لكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول
وعلى التي هي من الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يوجه نفي كون فصول الجواهر اعراضا بان الفصل كما سيجي ليس موجودا متميزا
في الوجود عن الجنس الا في العقل بضرب من التحليل فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة
ان العرض وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل عين الفصل وجوده عين وجود الجنس واما عند التحليل باعتبار كون كل من الجنس و
الفصل متميزا عن صاحبه بحسب الوجود الذهني فيصير الفصل في ذلك الاعتبار صورة عقلية والجنس مادة عقلية وهكذا الحال في
جنس المركبات وفصلها الا ان لها في الخارج ايضا مادة وصورة وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت
عرضا وكانت في الجواهر المركبة منها جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حاملها
وجود الشئ في الموضوع ولا في المركب كذلك على ما قرره ولا وجود لها في غير هذين فلم يلزم كونه عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شئ من
الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها لا غير وثالثها ان الحرارة جزء من الحار كالنار والحار جوهر وجزء الجوهر جوهر
فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي يكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب
انه ان اريد بالحرارة الطبيعية النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من وجودها في النار كوجود الجزء في المركب واما وجودها في مادة النار فهي وان كانت
لا كجزء منها ليست كوجود شئ في الموضوع بل كشئ في محل لا يستغني عنه في تقومه نوعا وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء الحار لا في النار ولا

وغيرهما من حيث وجودها الحقيقي بل انما هو تخالف الشيء يكون وجوده بمجرد الاعتبار كالامر المركب من العرض والموضوع وعلى ذلك يقتصر جوهرياً
اي ذاتياً لا جوهراً ولا منافاة بين كون الشيء عرضاً وجوهرياً كالا منافاة بين كون الشيء جوهراً وعرضياً ودليلهما وهو ايضاً قريب المأخذ مما سبق
ان العرض في المركب جزء منه فلا يكون عرضاً فيه وكل ما لا يكون عرضاً في الشيء كان جوهراً فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض فالشيء الواحد جوهر
وعرض بالمعنيين والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين العرض والعرضي فان الاخيرين منهما اضافيان
والاولين حقيقيان فكان الجوهر جوهر في نفسه ليست جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى الموضوع اصلاً فكذا العرض
ليست عرضيته الا لانه في نفسه يحتاج الى موضوع كيف كان واي شيء كان لا بالقياس الى شيء واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشيء جنساً
وفصلاً وخاصة وعرضاً عاماً فذلك انما يكون امراً اضافياً بناء على احد هذين الاعتبارين اي الدخول في شيء والخروج عنه فيما حتماً
فان شيئاً واحداً يجوز ان يكون عرضاً في نفسه وعرضياً للشيء كالابيض عرض في نفسه وعرضي للحيوان ويجوز ان يكون عرضاً في نفسه
وجوهرياً لشيء كاللون عرض في نفسه وجوهري للسواد وان يكون جوهراً في نفسه وجوهرياً للشيء كالحيوان بالقياس الى الانسان او جوهراً
في نفسه وعرضياً للشيء كالانسان بالقياس الى الضاحك او جوهراً في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي فقد وضح ان مجرد كون الشيء
في المركب ليس الا كجزء بما لا يوجب كونه جوهراً الا اذا لم يكن بهيئته محتاجة الى الموضوع فان كانت هيئته محتاجة الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءاً
للمركب او لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان المركب ذا طبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهري الطبيعي
اذا كان وجوده في شيء فلا يكون كوجود الشيء في الموضوع بل كوجوده في المادة وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس بما لا مزيد عليه ثم
العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعدما نقل اكثر هذه المعاني مراراً في كتبه وفي شروحه لكلام الحكماء كرر اعجابه وقال ان لهم ان يحتجوا المذهب
ان كل ما حل في شيء يكون لذلك الحال اعتباران في المحل واعتبار انه في المجموع واما الاعتبار الثاني فلا شبهة انه لا يوجب العرضية لانه
٢ جزء واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج الى
المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل والثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود
الشيء من الصور العنصرية مدخل في تقوم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركة
فحينئذ يكون الحال جوهراً او عرضاً وهذه هي التي نفهمها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهراً او عرضاً واما حلها فقد ذكرنا ما سلف حتى نظهر
وجود الفساد وكل امثلتها ما الا فانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض والعرضي فاستدل على جوهرية كل ما حل في شيء بانه
جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضاً والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضياً وذلك لا يوجب الا كونه جوهرياً لا كونه جوهراً ولا ينافي بين كون
الشيء عرضاً في نفسه جوهرياً بالغير هو واما ثانياً فلانه قد وقع في كلامه الخلط بين حال الشيء في نفسه وبين حال الشيء مقيساً الى غيره فاستدل
في نفي احدهما على اثبات مقابل للاخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشيء عرضياً اي خارجياً ان يكون جوهراً اذ ليس مقابلاً له بل المقابل
له الجوهر فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضياً له الا كونه ذاتياً له الا كونه جوهراً في نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهراً واما ثالثاً
فما ذكره من لزوم الدور فهو ليس الا الافتقار من الطرفين لا على سبيل الدور المستحيل لان جهة الافتقار فيما بين الحال والمحل المتقوم
به مختلفة كما سيقف عليه واما رابعاً فلما سيجيء ايضاً من ان المادة الاولى مفتقرة في ذاتها الى نوع من الصورة اي نوع كان وليست
مفتقرة الى شيء من الاعراض بخواص الافتقار وهذا مناط الفرق بين كون الحال صورة او عرضاً ثم ان للمادة لكونها حقيقة مبهمة
تحصلات مختلفة نوعية ففي كل منهما يحتاج الى صورة نوعية خاصة وارتفاعها لا يوجب زوالها بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال
الجنس بالقياس الى الفصول المختلفة المقومة كل منها لوجوده النوعي فان زوال كل فصل لا يوجب زوال الجنس بالكلية بل زوال نحو من انحاء
وجوداته وتحصلاته **قوله** فنقول قد علم فيما سلف الفرق بين الموضوع والمحل فرقاً قد سبق في اوائل الفن الثاني من
المسمى بقاطيغورياس الفرق بين الموضوع والمحل بالاخصية والاعمية وكذا الفرق بين العرض والحال فكل موضوع محل لانه جزء
معنى الموضوع وكل عرض حال كذلك وذلك لانه يعني بالموضوع ما كان بذاته ونوعيته قائماً ثم كان سبباً لقيام شيء آخر فيه لا كجزء
منه ويعني بالمحل ما هو اعم من هذا المعنى وهو كل ما يوجد له شيء يقوم به سواء تمت ذاته ونوعيته به او بذلك الشيء او به فهو على كلا الوجهين

بحيث

يصير به بحال وصعه وانما قال بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الاعراض التي تسمى المشخصات فانها مما يفتقر اليها المحال بحسب خصوصيا تها الشخصية وكذا موضوع المصنفات المفتقر اليها الاصناف بما هي اصناف فانهما ليستما وقع الافتقار لعروضهما اليه لا من جهة نوعيتها وذاتها بل من جهة وجودها الشخصي او الصنفي **قوله** فلا يبعد ان يكون شئ موجودا في المحل يعني لما كان المحل بحسب المفهوم اعم من الموضوع وكذا الحال اعم من العرض فلا يبعد في العقل مع قطع النظر عن البرهان ان يكون في الوجود شئ موجود في محل لم يصر ذلك المحل بانضمامه اليه في نفسه نوعا قائما كاملا بالفعل من جملة الانواع المحصلة المعينة الا بما حل فيكون المحل مادة والحال صورة اذ لا نعني بالمادة الا المحل الذي يقوم نوعا من الانواع بما يحل فيه ولا نعني بالصورة الا ما يحل في شئ فيحصل نوعا من الانواع ثم ان ذلك الحال المفتقر اليه المحل في قوامه ونوعيته ربما لم تكن وحدها كافيا في تقويم المحل وتنويعه بل مع شئ او اشياء اخرى صارت بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل او نوعا محصلا مخصوصا من جملة الانواع المحصلة فلذلك الحال سواء كان وحده او مع شركة مقوما للمحل وجاعلا اياه نوعا خاصا يكون لا محالة موجودا لا في موضوع لان فيه لا يتحقق الا الامر ان احدهما الجملة وهو في الجملة كجزء ليس لا كجزء فلا يكون الجملة موضوعا له ولا محلا ايضا اذ شرط الحال ان لا يكون كجزء للمحل وثانيهما المحل وهو ليس وجوده فيه وجود شئ في شئ محصل القوام والنوعية بدون ذلك الشئ بل وجود شئ في شئ لا يقوم نوعا او لا يتم قوامه ونوعيته الا بما حل فيه فظهر بين ان بعض ما في المحل يمكن ان لا يكون في الموضوع بل وان بعض الحال يجوز ان لا يكون عرضا واما اثبات ان هذا الشئ الموجود في المحل لا في الموضوع بالبرهان فذلك مما سيجئ عن قريب فاذا ثبت بالبرهان فهو المخصوص باسم الصورة ومحله باسم المادة في مثل هذا الموضع اي من جهة كونه حالا في محل غير متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه الجهة ايضا او لا يسمى ويسمى غيره بها بحسب الاشتراك الاسمي فان هذا الاسم يطلق على معان كثيرة كما سيجئ في مباحث العلة والمعلول واعلم ان في قوله واذا اثبتناه فهو الشئ الذي يخصه باسم الصورة مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب المفهوم على ان وضع الاسامي موقوف على وجود المسميات في الخارج وليس كذلك واعلم ايضا ان كون صور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياه نوعا واحدا انما يصح اذا لم يكن في درجة واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكذا كون صور العناصر باقية في المركبات الطبيعية كالجماد والنبات والحيوان مما هو محل عند اهل البحث والنظر لكن ليس ههنا موضع بيانه وسنتكلم في ذلك في موضع يليق به ان شاء الله تعالى **قوله** واذا كان الموجود لا في موضوع جوهرا يريد اثبات جوهرية كل من الصورة والمادة والمركب منهما الاشارة الى ان معنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع فكل صورة جوهر بشرط ان لا يكون محلها في موضوع وكذا كل مادة جوهر بشرط ان لا يكون في محل اخر لانه اذا لم يكن في محل لم يكن في موضوع اذ لو كان في موضوع لكان في محل كما هو المقرر من كون [illegible] اخص من نقيض الاخر فيكون المحل الحقيقي ايضا جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقي والعرض فالحق انه جوهر وعرض لانه شيئان لا شئ واحد [illegible] بحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانه شيئان لا شئ واحد الا باعتبار وبحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانهما من اقسام الموجود بالذات وهذا المجموع موجود بالعرض والوجود بالعرض غير محدود كما مر **قوله** وقد عرفت من خواص التي لواجب الوجود يريد نفي كون المادة والصورة والمركب منهما واجبا للوجود سيعرف خواص الواجب فان من خاصيته انه واحد الحقيقة فلا يكون مشتملا تركيبا من مادة وصورة وان من خاصيته ايضا انه لا مكافئ له في الوجود والمادة والصورة متكافئان في الوجود كما سيجئ اثباته فمن هذا نعلم ان كلا من هذه الثلثة اعني المادة والصورة والمركب منهما ممكن الوجود في نفسه وله بالضرورة سبب ليس بجسم ولا جسماني يوجب وجوده واما نفي كون الواجب جوهرا فسيجئ البتة عليه في المقالة الثامنة **قوله** فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما الى آخره يريد اولا تقسيم الجوهر الى اقسام الخمسة ثم الاشارة الى اثبات كون كل قسم من اقسامه في موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جزء الجسم او لا بل يكون مفارقا وجزء الجسم اما مادته واما صورته والمفارق اما نفس او عقل لانه ان كان متصرفا في جسم من الاجسام بالتحريك على وجه المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حركه على وجه اخر ككونه غاية او علة ام لا وهذا اجود التقسيمات لشموله المادة والصورة المفارقتين عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجودهما في الخارج على ان الحق عندنا ان ذلك ممتنع اذ المادة شئ لا يتم لها في ذاتها وجود محصل نوعي الا بما يلحقها من الصورة وذلك لا يمكن الا بانفعال وتغير زماني وهو لا يكون الا في عالم الاجسام واما اثبات كل واحدة من هذه الاقسام فثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق في هذه المقالة وهي الجسم وجزاه وان كان وجود الجسم بوجه ما قريبا من الوضوح وكونه جوهرا متصلا في نفسه قد مر اثباته في الطبيعيات واثنان منها يقع اثباتهما في المقالة التاسعة واما المبحوث عنهما

في الطبيعيات فذلك من حيث وجودها النفسي من حيث كونها من مبادي الحركة **قوله** فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب
منه الغرض من هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم حدا واثبات وجوده وانيته فان من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا فيما يبحث عنه ولما
كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما منزلته منه منزلة الخشب من السرير والاخر منزلته منزلة الهيئة من السرير فيجب ان يبين نحو وجود هذا
لكن اثبات وجودهما يتوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاولا لنعرف
الجسم ونحقق ماهيته اما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس
ليس هويته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة الاثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد
لليقين التام الا ان هاهنا بيانا برهانيا بطريق اللم وهو ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والماهيات امور انتزاعية
تتبع كل منها نحوا من الوجود ضربا من التعيين وان الوجود بنفسه متقدم ومتأخر علة ومعلول فكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف و
اكمل وارفع من معلوله وكل معلول فهو في نسبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة
من الشرف والكمال بحيث يحيط بجميع الموجودات والنشآت حتى لا يعزب عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلولية وجهة النقص والقصور الى حيث لا جمعية لوجوده ولا حضور لذاته في ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته
وهو الوجود الاتصالي الامتدادي الذي حدث عن قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانقسام الى ما لا يتناهى من التفصيل ووجوده
قدر ما يمكن ان يجمع كل جزء ولا من البقاء ما يشمل اوله واخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره هذا بحسب المكان واوله
ما يفوت اخره واخره يعدم اوله هذا بحسب الزمان بل كل بعض فرض منه فهو غايب عن بعض اخر وكذا بعض بعضه عن بعض بعضه
الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غايبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فوجوده منبع الجهل والظلمة والفرقة
والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية والحكمة مع ذلك من مراتب الوجود يجب صدوره ثم لو لم ينته نوبة الوجود اليه
لكان عدمه شرا ووبالا لا يليق البخل به على مبدء الجود اذ كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض عند حد متناه وبقي
في كتم العدم انواع جم غفير مع افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون
المبدء ذا قوة غير متناهية في الفعال كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في الانفعال كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في
الانفعال كما سيجيء **قوله** واما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل ليس مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فقد فرغنا وذلك في الطبيعيات
وان كان اللائق به ان يبين في هذا العلم لان البحث عن نحو وجود الاشياء وجوهرها انما يليق به ان يذكر في الالهيات وذلك لان
نفي الاجزاء الفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى مقوم للجسم ومبدء فصله الذي هو القابل للابعاد الا ان
الواقع هناك كان من البيانات الطبيعية من طريق الحركة بعد تسليم وجود الموضوع اعني الجسم واخذه من صاحب هذا العلم ولا
يبعد ان يكون الموضوع مطلوبا بنحو من البرهان في علم اعلى ثم يصير مطلوبا في علم اسفل بنحو اخر من البيان يناسبه بعد وضعه
وتسليمه من العلم الاول بذلك النحو فكان مطلوبا بوجه اخر من احوال نفسه **قوله** واما تحديده وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال
ان الجسم جوهر طويل عريض عميق يريد بيان تحقيق ماهيته وتعريف معناه على ما قد جرت العادة به ان يقال انه الجوهر الطويل العريض
العميق والمراد منه كما سينبه الشيخ كون الجوهر قابلا للابعاد يعني بحيث يمكن فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع القائمي واختلف
في ان هذا التعريف بالمعنى المذكور حد او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا ولا قابلية للابعاد
فصلا اما كون الجوهر غير صالح للجنسية فلوجوه الاول انه لو كان جنسا لوجب ان يمتاز بعض انواعه عن بعض بفصول وتلك
الفصول اما ان يكون في ماهياتها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر كان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى الثاني
يلزم المطلوب وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل اخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر
بالعرض وهو ممتنع الثاني انه لو كان جنسا لكان جنسا للنفس ايضا لاتفاق الحكماء على جوهرية النفس بوجوه برهانية فيكون علمنا
بجوهريتها اوليا حاصلا دائما فلم يكن مكتسبا وليس كذلك فهذا الثالث من الوجوه الذي اعتمد عليها ان الجوهر متصور بامور
ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد

المعنى الاول فلا يصح الجنسية لكونها سلبيا وان فسّر بالثاني فكذلك لان العلية امر اضافي حاصل بعد تمام تحقق المهية وان فسّر
بالثالث فمن الجائز ان يكون معروض تلك العلية خصوصية كل جوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا
لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ذاتي الرابع ان المهية التي يقال عليها الجوهر
اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فغير داخلة تحت جنس والا لكان لها فصل يميزها عن النوع الآخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا
هف واما المركبة ففيها اجزاء بسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او لا فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا وهو باطل كما مر و
ان كانت جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو المطلوب واما نفي كون القابل للابعاد فصلا
فلأن معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحوها من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والا لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية
فننقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في المراتب الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة ومثله باطل لا سيما
وهذه السلسلة محصورة بين الحاصرين وهما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الوجه الاول من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فبانه يحتمل الوجهين
اما اولا فلانا نختار ان فصول الجوهر ليست بجواهر في ذاتها ولا يلزم منه كونها اعراضا اذ المعتبر في كون الشيء تحت مقولة الجوهر او شيء من
مقولات الاعراض ان يكون له حد نوعي وان يكون امرا متحصل الذات ذا مهية ومفهوم الفصل البسيط والجنس القاصي ليس كذلك الا ترى
ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له في حد نفسه
حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا له الا انه من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل
هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا او لا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء عن المتقابلين كما ان الانسان الموجود
في نفس الواقع مثلا ليس من حيث مهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرض للآخر ليس المراد به ان احدهما
عارض للآخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع وفصل الجوهر في كبد الواقع واصله لا يكون
الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه ومهيته واما ثالثا فبان المحققين عندنا كما سيجيء
اليه ان حقائق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز وانه لا مهية له ولا جنس ووجود الجوهر جوهر
لاتحاده مع الجوهر وكذا وجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض بل العرضية نحو من الوجود القائم بغيره بخلاف الجوهرية فانها
حال المهية بالمعنى الذي قررناه وحققناه واما رابعا فلا انتقاض مما ذكره في جنسية كل جنس لانه لو صح ما ذكره لا يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء جنسا لجريان مثل ما ذكره فيه كما يظهر بالتأمل والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج
تحته سواء كان نوعا او فصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول الاخيرة لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما ينساق اليه
الافهام القاصرة ومنه ينشأ هذه الاغاليط وذلك لانهما يتحدان في الوجود بل على نحو عروض كل من المهية والوجود للآخر وكذا حال
المهية مع التشخص حيث ان المغايرة بينهما في ظرف التحليل واما عن الوجه الثاني فبما حققناه من ان الجوهر باحد المعنيين هو المهية التي
وجودها ان لا يكون في موضوع جنس للمهيات التي لها هذه الصفة ولها حد نوعي وبالمعنى الآخر وهو الموجود المجرد عن الموضوع ليس
جنسا للشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية وان النفس وسائر البسائط الصورية وجودات ضمنا
المحصول وقول مفهوم الموجود العام عليها قول عرضي فقول علم النفس بذاتها علم حضوري عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز
ان يكون للنفس بحسب هذا الحضور الوجودي غفلة عن كل مفهوم كان حتى عن كونها شيئا او معلوما فضلا عن الامور النسبية
والسلبية وعن هذا الوجه جواب آخر انسب بالطريقة المشهورة ذكرناها في كتاب الاسفار ، واما عن الوجه الثالث فبان مثل ما ذكره
يجري في اكثر تعاريف الاجناس ومفهومات الفصول فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحريك واحدهما اضافة والآخر فعل وعن
الجوهر بمقولتين اخريين وقد عرفت الرطوبة وهي من مقولة الكيف بقبول الشكل وهو من مقولة الانفعال وكذا يعبر عن فصل الانسان
وجوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك او فعل والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني مباديها الخارجية وموضوعاتها الوجودية
لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم المنبعثة عن حاق ذواتها جعلوها عنوانات تصدق بها انفس المحكي عنها بهذه العنوانات فكذلك المراد بما
ذكر في تعريف الجوهر كون المهية بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع او مستلزما غنى عن الموضوع او مستغنيا عنه لا الكون المذكور

هو معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه بهذه اللوازم على انا نقول انهما ترديد غير حاصر اذ من الجائز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا
هو كون الذات بحيث متى وجدت في الخارج يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع وهذا المعنى ثابت سواء كانت في الذهن او في
الخارج محققة او مقدرة وذكر في الاسفار وجوه اخرى في الجواب واما عن الوجه الرابع فاولا ان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما
لا يخفى على من تامل وثانيا وهو الحل ان يقال المعنى البسيط الذي يتركب منه ومن غيره نوع مندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا
تحته اندراج النوع تحت الجنس وهذا يتصور بوجهين احدهما ان لا يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني ان يصدق ولكن صدق
اللوازم لا صدق الذاتيات والشق الاول يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه والشي لا يكون فردا لنفسه
وثانيهما ان لا يكون كذلك فهيهنا وجوه ثلثة والممتنع في كون المركب من الشي ومن امر اخر غير مندرج تحت جنس مندرجا تحت ذلك الجنس
هو عدم اندراج احدهما تحته بالوجه الاخير لا غير الا ترى ان الانسان بهيته واقعة تحت جنس الحيوان وجزءاه هما الحيوان والناطق
ليس شي منهما مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما نفسه والاخر معروضه واما الجواب عما ذكره في نفي كون
القابلية للابعاد فصلا فبما وقعت الاشارة اليه من ان المراد بما يذكر في عنوانات الفصول هي مباديها لا انفسها فالمراد بقبول
الابعاد الواقع في تعريف الجسم انما هو مبدأ هذا القبول لا نفس القبول واما ما اجاب المحقق الطوسي بان الفصل هو القابل للابعاد دون
القبول فهو ليس بشي فان القابل ايضا مفهوم مفهوم اضافي ليس من باب الجوهر والذي من باب الجوهر هو ذات المعروض له والموصوف به **قوله**
فيجب ان ينظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق الخ يريد بيان ان المعتبر في حد الجسم او الماخوذ في رسمه بقولنا
الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او الجوهر القابل للابعاد الثلثة ليس وجود تلك الامتدادات فيه بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط
خط كيف كان وخط مقاطع له على وجه القيام وثالث مقاطع لهما كذلك واما قلنا اما الفرض ولم نكتف بالامكان ليشمل الافلاك كلها و
الكواكب ولم نكتف بالفرض اذ ربما لم يقع ذلك بالفرض في جسم فجسمية كل جسم سواء وجدت فيه الابعاد كالمكعب او لا ليس بوجود
شي منها بل بكونه بالصفة المذكورة فذكر اولا ان كلا من الطول والعرض والعمق فقط مشترك يقع على معان مختلفة فالطول
يقال للخط كيف كان مستقيما ومستديرا ولهذا عرف اقليدس الخط ما له الطول ويقال للامتداد المفروض او الموجود اولا
بهذا المعنى قد يكون طول الكواكب هو بعدها عن الحمل اقل من عرضه وهو بعدها عن دايرة البروج ويقال لاعظم الامتدادين
المحيطين بمقدار ويقال للامتداد الواقع بين راس الحيوان وبين اخر الجزء من اجزائه بدنه المار اليه على استقامة وهو ما
القدم كما في الانسان واما الذنب ويقال ايضا للبعد الاخذ من مركز العالم الى محيطه اعتبارا بحركة نشو الانسان وهذا لا يعم
الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن المعتبر في العرف ما يقع بازاء اعظم الخطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يستبعد ان
يكون في سواهما بحسب تجوز او نقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازي معاني الطول فيقال لاصغر البعدين المحيطين بسطح
مقدارا وللواصل بين يمين الحيوان ويساره وللبعد يقاطع بعدا فرض اولا والسطح وهذا لا يخلو عن تجوز والعمق قد يقال للبعد
الواصل بين السطحين والمفروض ثالثا ولاصغر الثلثة المتقاطعة وربما يخص العمق بالمفروض اخذا من السطح الاعلى الى الاسفل في السمك
بالاخذ من السافل الى العالي ثم ذكر انه ليس يعتبر في جسمية الجسم شي من هذه المعاني اما المعنى الاول وهو الخط فليس يجب ان
يتحقق في كل جسم خط فضلا عن ان يكون معه شيئان اخران فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس فيها خط بالفعل اذ الكرة
ما لم يتحرك لا يتعين فيها محور وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط
الكرة في ان يكون جسما ان يصير متحركة حتى يحصل او يظهر محورا او خط اخر وذلك اذا تحركت على غير المحور وذلك لان جسمية الجسم
وكذا وجوده جسما متقدم على حركته فلا بد ان يتحقق اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير منشأ للحركة اللازمة كما في الفلك او العارضة
كما في العنصر فاذا بطل كون الخط على الاطلاق مقوما او لازما للجسم بطل ايضا كون ساير معاني الطول مما يصلح كونه ماخوذا
في حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى الخط واما السطح وهو احد معاني العرض فهو ايضا غير صالح لتعريف الجسم به اذ الجسمية
بما هي جسمية لا يقتضي ان يكون ذا سطح بل انما يلزمه السطح من حيث انه متناه في الوجود وكون الجسم متناهيا وان كان من
لوازم وجوده الخارجي لكنه ليس بمحو وجوده ولا ايضا من لوازم الماهية ولهذا امكن لاحد ان يفرض وجوده من غير ان يكون متناهيا

الى ان يجئ البرهان الدال على امتناع تناهيه فكذا يمكن تصور مقام من غير ان يخطر بالبال تناهيه ومن تصور جسما لا متناهيا فليس
من تصور شيئا متناقضا او جسما لا جسما بل من زعم ان جسما غير متناه لم يتصور الموصوف او الموضوع لا جسما ولم يخطأ في
تصوره لكنه اخطأ بالتصديق في نسبة احدهما الى الآخر او التقييد لكن قال ان الجسم اله فانه اخطأ في التصديق لا في تصور طرفيه فكذا
من قال الجسم الاله ولا كذلك من تصور جسما غير جوهر فقال ان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم بحقيقته ثم على فرض لزوم
التناهي والسطح في تحقق الجسم جسما فيكفي فيه سطح واحد فقط مع انه لا يكون طولا او عمقا كالمستديرات من الاجسام
كالكرة والحلقة المفرغة والشلجمي واعلم انه الى هنا تم البيان في ابطال ان يكون لوجود الطول والعرض والعمق بمعنى من المعاني المذكورة
مدخلية في تميم وجود الجسم بما هو جسم ولا ايضا يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعاني يرجع الى الخط والى السطح لكن الشيخ اراد
الاستظهار فابطل سائر المعاني تحصلوا فيها التعريف بوجوه انتقد كرانه ليس من شرط الجسم بما هو جسم بعد فرض ان يكون ذا
ابعاد ان يكون ابعاده متفاصلة كما يقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق فان المكعب جسم وليست ابعاده سواء اريد بها الخطوط
والسطوح متفاصلة فان له ستة سطوح متساوية واثنا عشر خطوطا متساوية وكذا ليس من شرط ان يكون الجسم جسما ان يكون
موضوعا تحت السماء ليعرض له اجزاء الفوقية والتحتية وغيرهما لاجل جهات العالم حتى يكون له طول وعرض وعمق بالمعنى الاخير بان يكون
طوله هو امتداده الواقع بين السماء والارض او بين المحدد والمركز او اخذ من جانب المركز الى جانب السماء والباقيان على قياسه
وان يكون عمقه هو الاخذ من الفوق الى اسفل والباقيان على قياسه بل الذي يلزم الجسم في وجوده جسما ان يكون اما السماء
او في سماء لا احدهما بخصوصه فاذا كان السماء سيما القصوى لا يكون له طول وعرض وعمق بهذا المعنى فلا يبقى من المعاني الستة التي
الا ان يكون مقدار كالسماء حركات مقاطعها مارة على الانطباق او قطبها واقعة على المناطق احدهما بالذات والاخيرين بالعرض قوله
فيبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل اه يعني اذا ابطل بالبيان المذكور استلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل
لشيء من المعاني المذكورة فليس لاحد ان ياخذ نفسه في تعريف الجسم الى فرض الابعاد الثلثة فيه بالفعل فان فرض الابعاد غير لازم للجسمية
مكيفة وجودها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب في كل جسم بل الذي من لوازم الجسم الشامل لجميع افراده اللازم لا يدخل
غيره الصالح لان يكون رسما بل حدا للجسد انه الجوهر الذي يمكن لاحد ان يفرض فيه ابعادا ثلثة على الوجه الذي مر واعلم ان فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة على قوائم يمكن على وجهين احدهما بحسب الادراك العقلي كليا والثاني ما بحسب الادراك الوهمي جزئيا وذلك لا يتصور
ولا يمكن وجوده الا للمقدار فعلى الوجه الاول يصلح ان يكون ماخوذا في الحد وعلى الوجه الآخر لا يكون التعريف الا رسما واعلم انه لا
يمكن لاحد ان يفرض بعدا عموديا في جسم واحد بهذه الصفة اي بان يكون موضع التقاطع منه نقطة واحدة الا ثلثة لا ازيد منها واما الذي
الابعاد على وصف التقاطع او يكون التقاطع لا على نقطة واحدة او يكون على نقطة واحدة لكن لا يكون تقاطعها على زوايا قوائم فممكن
ازيد من الثلثة فان المكعب فيه اثنا عشر خطوطا كلها اعمدة يكون تقاطع بعضها البعض على زوايا قوائم لكن على نقاط متعددة فان فيه
اربع نقاط كل واحدة منها موضع التقاطع ثلثة اعمدة لا غير قوله وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار بها لاجله الى الجسم بانه طويل عريض
عميق اه يعني كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم هو مهية الجسم وحقيقته وهو الذي من جهته
يشار الى الجسم في التعريف المشهور بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق او انه جوهر قابل للابعاد الثلثة وليس المراد منه ان هذه الامتدادات
موجودة فيه بالفعل حتى انه لو كانت موجودة فيه كالمكعب فليست جسميته من جهة وجودها بالفعل بل من جهة الكون المذكور فقط كما انه
اذا قيل ان الجسم هو المنقسم في الجهات ليس يعني بذلك انه منقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالجواهر الفردة او النظام
من المعتزلة بل انما المراد به عند الحكيم ان من شانه بما هو جسم ان يقبل الانقسام في تلك الابعاد او من شانه ان يفرض فيه ذلك فهذا ملاك الجسمية
وحقيقته ومعنى الجسم وغير ذلك من المعاني من الاعراض المفارقة قد يلحق بعض وجوده كما ان معنى الجوهر الذي يصلح ان يكون جنسا لافراده
المحصلة النوعية هو كون المهية بحيث يكون وجوده الخارجي لا في موضوع كونه بالفعل لا في موضوع والا لم يكن مهية الجوهر التي هي في موضوع الذي
جوهرا بل هذا المعنى من العوارض الغير اللازمة لمهية الجوهر بما هو جوهر وكذا يجب ان يفهم معنى الجسم ويعرف به وهو انه الجوهر الذي كان
له الاول وصورته التي بها تمام مهيته ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الابعاد والاقسام على الوجه المذكور وهو اي الجسم بسبب هذا

الكمال وهذه الصورة هو الجسم لا من جهة شيء من الابعاد الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض وكذا الاشكال
والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض اولى بان يكون اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على نحو
تقويم الجزء للكل من جهة المهية او كتقويم الفصل للجنس من جهة الوجود وكذا تقويم الصورة للمادة كما سيجيء ويظهر من قوله كذا الجسم صورته
وهو بها هو ما هو ان تعريف الجسم بانه الجوهر الذي من شانه ان يعرض الابعاد المذكورة او الانقسام فيها حد لا رسم ولهذا ايضا لم يقع
الاكتفاء في التعريف بذكر الجوهر مع بعد ما وسمية ايضا لتمام الحد وقد يقع ذكر القسمة في الجهات الثلث والقبول للابعاد الثلثة في
التعريف ليكون احترازا عن السطوح والخطوط الجوهرية منفصلة كانت في ذاتها او متصلة على مذهب القائلين بهما او المجوزين لهما
وقوله وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها لفظ كلها فيه منصوب معطوف على بعض والضمير راجع الى الاجسام اي ربما لزم شيء من
هذه الامور العرضية كالمجاور والسطوح للافلاك وربما لزم شيء منها كل الاجسام كالنهاية السطحية فانها من جسم لا يخلو عن
سطح ما للزوم التناهي بالبرهان وقوله ربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها معناه ان بعض الاجسام كالعنصريات
بحيث يمكن ان لا يلزمه شيء من هذه الابعاد والنهايات ويلزمه دون بعض فانه لو اريد بلزوم شيء من الابعاد والنهايات لزوم تشخصه
فلا لزوم اصلا لشيء في بعض الاجسام كالعناصر مثلا وان اريد بلزومه ما هو اعم من لزوم تشخصه او جنسه او فالسطح بمعناه الجنسي
لازم للبعض **قوله** ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل يريد بيان عرضية الابعاد والكمية كلها سواء كانت من باب
السطوح او الخطوط بانك اذا اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل معين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة نهايات وابعاد
مخصوصة بين تلك النهايات بعضها متساوية وبعضها متفاضلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها بشكل اخر بطلت هذه
النهايات والابعاد كلها بشخصها وربما بطلت بنوعها ايضا كما اذا بدلت المكعب بالكرة فانه لم يبق شيء منها اصلا الا السطح المطلق
الجنسي والمقدار التعليمي الجنسي مع ان جسمية الشمعة باقية بالشخص فثبت عرضية هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها
اذ لو كان شيء منها مقوما للجسم لم يبق الجسم واحدا بالتشخيص عند زوال ذلك الشيء بتشخصه فكيف بزواله بنوعه كالسطح فان السطح
المستوى مخالف بالنوع للسطح الغير المستوى واما المقدار التعليمي الجنسي فهو كونه بحيث يمسح بكذا وكذا فانه وان اشتبه على كثير
من الناس تبدله بتبدل الاشكال الشمعة بل زعموا انه باق في الحالين واحدا بالعدد حيث راوا ان ممسوحها في الحالين اي مضروب
اجزاء مقدارها بعضها في بعض شيء واحد وذلك لا يوجب التماثل في النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق ان المقدار الجسمي طبيعة
مبهمة جنسية والشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب وغيرها انواع متخالفة تحتها لا يمكن تعقلها ولا فرض وجودها
الا بشيء من هذه الحدود المقدارية والمتصلات الكمية الاتصالية **قوله** فان اتفق ان كان جسم كالفلك يلزمه ابعاد واحدة اشارة
الى سؤال يرد على استدلاله على عرضية الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من انه كيف يجري هذا الاستدلال
في الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شيء منها على الفلك بل يجري بعينها كلها واحدة بعينها فقوله واحدة صفة للابعاد اذ الكثرة قد توصف
ايضا بالوحدة والكثرة كما يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها في الفلك مثلا ليس ايضا
مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو جسم والا لم يوجد جسم في العالم الا وفيه تلك الابعاد بل مما تقتضي في الفلك تلك الابعاد وطبيعة
اخرى كمالية محصلة لنوعية الفلك وهي كمال اول الفلك بما هو فلك حافظة كالاثنية وايضا لما ثبت عرضيتها للجسم الطبيعي
في موضع ما كالشمعة ثبت في الجميع فان الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة فلا يمكن ان يختلف افرادها في المقوم لشيء و
بدونه وكذا الابعاد طبيعة واحدة اذ كل منها لا يمكن ان يختلف افرادها بالتقدم والتاخر والكمال والنقص عند محصلي المشائين
فلا يمكن ان يكون بعضها ايضا جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا مقوما ثم لقائل ان يقول الامتدادات المتصلة اذا كانت موجودة
بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا يكون موجودة ايضا بالقوة فاذا الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وليس شيء منهما الا ما لذاته
فهو في ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر متصل هف فنقول ان الاتصال لفظ يقال بالاشتراك الصناعي على الخطوط
والمقادير وعلى الصورة المحصلة لمهية الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية المقدارية موجودة في الجسم بما هو جسم بالقوة اي بالامكان
لا بالوجوب وكذا مقابلاتها واما الاتصال بالمعنى الاخر فهو موجود بالفعل دائما ضرورة ما دام الجسم موجودا لانه الصورة الامتدادية

الجوهري وهذا الاتصال عبارة عن نحو وجود الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تقدير ذلك الوجود فمتصلية الجسم انه واحد
الشخصي بهذا المعنى ووحدته الشخصية كلها شيء واحد كما سيظهر لك من كلامه **قوله** فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلاثة لما علمت ان هذه الابعاد والمقادير يمكن على تواردها على الجسم مع بقائه بشخصه فاذن كلها
من قبيل الاعراض لكن يجب عليك ان تتامل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية المتاخرة وجودها عن وجوده لا بد
ان لا يكون امرا عقليا والا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانها في نفسها ولامتناع قبولها اللا
المتصل اذ الحال في المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى ما لا ينقسم كذلك ولا ايضا في امر لا متصل ولا منفصل لتاخر وجود هذه الاشيا
عن موضوعها والمبهم مما لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لا بد ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير التي من
باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى لو لا معنى الذي هو حقيقته عرضية والا لكان الكلام عائدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا في
موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهري متصل وقابل متهيئا لفرض الابعاد والمقادير
المتواردة عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من الاتصال ومقابله فكيف يحل
الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كان الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضية متاخرة الوجود عنها او كانت الهيولى في ذاتها
متعينة الوجود بان لا ينقسم كالعقل او الجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر
مبهم الوجود انما يتحصل ويتقوم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والنوع وليس لها في نفس الامر مرتبة في الوجود قبل
الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كحال الكلي الطبيعي بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد او عمرو و
غيرهما ولا متعين بمقابلات هذه التعينات ولاجل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة
في الوجود على وجود هذه التعينات الشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا تحقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام اذا تمهد هذا فنقول ان
الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورة هذه الاتصال الجوهري اراد ان المتصل بذاته الممتد بحسب
حد نفسه من دون قيام معنى الاتصال والامتداد به لانه بمعنى المتصلية والممتدية نفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار
اخر اما كونه متصلا فانه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا فلان متصليته ليست بامر زائد عليه
عليه بل بنفس ذاته كما ان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة بذواتها فكل منها متقدم وتقدم او متاخر وتاخر باعتبارين وهذا المعنى
كما علمت غير المقدار سواء كان خطا او سطحا او غيرهما وغير الجسمية التعليمية بخصوصها كما ثبت عرضيتها جميعا في مثال تشكل الشمعة
الواحدة وهي من مقولة الكم والجسم الذي هو القابل لهذه الابعاد والمقادير من باب الجوهر فهذا الجسم المعين الشخصي من حيث له هذه
الصورة الاتصالية الجوهرية لا يلحقه بما هو هو شيء من الاحوال العارضة للكم بما هو كم او للمقدار بما هو مقدار كالكبر والصغر و
المساواة والمعدودية والعادية والتشارك او الصمم او الجذرية او المكعبية وغير ذلك من عوارض الكم المتصل او المنفصل فلا يقال
انه مساو لجسم آخر او نصفه او ضعفه او عاده او معدوده او جذره او مجذوره او مضروب في نفسه او مكعبه او مشارك او مناسب له
او مباينه وانما الشيء من هذه الاشياء من حيث هو متقدر ومن حيث هو ذو جزء واجزاء يعده جزء منه وانما يعد الجزء يكون عادا لذلك
الجسم ليخرج الاجزاء المفروضة في المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل للانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحيث جزء منه
بعينه يقع عادا له لان هذا من خواص الكم قوله وهذا الاعتبار اي كون الجسم بحيث يكون مقدارا او بحيث يكون لاجزائه عاد غير اعتبار الجسمية
التي هي من باب الجوهر وكون الجوهر بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد **قوله** هذه الاشياء قد شرحنا لك بوجه ابسط يحتاج ان
تستعين بالاشارة الى ما ذكره في الفصل الذي لابتداء القول في الكمية من المقالة الثانية من الفن الثاني في احوال المقولات من المنطق و
هو قوله والجسم الواحد قد يوخذ بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي تشكلها بحفظ
عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف ذلك فيها ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين
فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة اذا احدث ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع بشكل كرة كان معها بالنسبة ابعاد محدودة
هي غير المحدودات المعينة التي يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب في ذلك الكمية والماء قد يحفظ جوهره وما هو يزيد حجما عند التخلخل فيكون

قد ثبت

قد ثبت له جوهريته النوعية فضلا عن الجسمية الجنسية وتغير مقداره الجسمي وليس لقائل ان يقول ان الجسم الكري اذا تكعب فان ابعاده لم تتغير
اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة لانك ستعلم ان المساوي يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الا
الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة بل معنى ما يقال فيها من ذلك انها في القوة المساوية والذي بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى
الاول لا يتقيد بشيء البتة لان المقدار يجب ان يكون مساويا للمقدار او مخالفا له اصغر منه والمساوي للمقدار لا يتقيد بالمساواة ما يخالف
المقدار والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدره لا يكون غير مخالف لجميع ما يجانس مقداره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض ما
يجانس مقداره وكذلك ما لا يقدره فلا يتقيد بهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدرا فانه انما يقع بتقدير الابعاد
بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية وان كان ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي به يصير الجسم جسما فليست
الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض جسمية بمعنى اخر وهي ما اشرنا اليه وان كانت قرينة
من الصورة الجسمية وملازمة اياها وكذلك ايضا ستجد اشياء تشبه الكيفية وليست بكيفية والسطح ايضا له صورة غير الكمية
التي فيه وتلك الصورة انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض
ثلثة ابعاد وكذلك هذه الصورة ليست بخارجة عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع ايضا واما كمية خط وقطر وكمية الجسم ولكن هي
كمية ثابتة فيه لا يتبدل الا كما في الجسم ليس انما كان السطح صورة يلزمها او يقومها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فانما قلنا ان كل
صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض فهو جوهر بل ذلك لصورة الجسم وحده فيكون الجسمية التي هي من باب الكمية فهو يلزم الجسمية
التي هي الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من التجدد ويكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت عنها الكمية ماخوذة في الذهن
سمي المجرد جسما تعليميا اقتدى بهذه المعاني وما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام في تحصيل موضوع الحكمة الالهية وتعينها له
الامور التي حكم الشيخ بالاحتياج الى الاستعانة بها في الفرق بين معنى الجسم اعني الطبيعي والتعليمي **قوله** ولهذا انما يكون الجسم
الواحد يتخلخل ويتكاثف اي يصير يكون وجود الجسم الواحد الجوهري غير وجوده بما هو متقدر او مقدار جسمي يوجد الواحد المعين
كالماء مثلا يتخلخل اي يزيد مقدار جسميته شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اي ينقص مقدار جسميته على التدريج مع بقاء
جسميته بالمعنى الجوهري بحاله من غير اختلاف فيه ولا تغير في ذاته كما هو شان موضوع الحركات الواقعة في مقولتها واعلم ان الذين ينكرون
للجسم معنى اخر غير المقدار ولا المتصل الحقيقي معنى اخر سوى كون الشيء بحيث يكون لاجزائه الوهمية حد مشترك يكون نهاية
جزء وبداية جزء اخر وهو فصل الكم ينكرون الحركة في الكم ويضطرون بانفسهم الى نفي التخلخل والتكاثف في الاجسام مع ان
المشاهدة حاكمة بوقوعها كما ان عند انحصار ماء القارورة وانشقاق القماقم الصياحة الواقعة في النار وانكسار الاواني
في البرد الشديد ولهم في التفصي عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف وانت قد علمت وجود المتصل
بالمعنى الاخر الذي هو المقوم للجسم الطبيعي بالبرهان الذي اقمنا على ذلك فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا
الجسم التعليمي فنريد بيان نحو وجود الجسم التعليمي وكيفيته وصلته بالجسم الطبيعي واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم
الطبيعي كما زعم اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعينها في المقدار فالجوهر الجسماني من حيث كونه
قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم من حيث انه محدود بمقدار معين شخصا هو جسم تعليمي فههنا ممتد واحد في الجهات عرض له
التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب اخذ الذهن
لا في الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم اما بسيطا او مركبا من جوهر وعرض وثانيها انه مقدار متصل في ذاته
لا باتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية متشاركة الحدود سواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او
في الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض في ذاته للجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول فهو وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة
ليس في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يقال انه عارض في ذاته وبالجملة العارض في المعنى الثاني بتمامه عارض
بخلاف العارض في المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده مقولة فالجسم التعليمي هو بكلا المعنيين حيث اتى بلفظ الشيخ في كونه عارضا و
ثالثها انه عبارة عن مجموع ابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وكانه لا يراد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد الجهات

من غير اشتراط ان يكون معه اجزاء اخر ان لم يكون سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى وعلى اى الوجوه فالسطح نهايته
والخط نهايته ونهايتهما وهكذا كما ان الجسم التعليمي ينتهي بالسطح وسطحه ينتهي بالخط وجميع هذه الثلثة من باب الكم فكذلك ينتهي الجسم الطبيعي
بالسطح وسطحه ينتهي بالخط وليس شيء من هذه الثلثة من باب الكم فلكل من السطح والجسم والخط معنيان مختلفان لكن الجسم باحد المعنيين جوهر
وبالمعنى الاخر عرض بخلاف الاخرين فان كلا منهما بكلا المعنيين عرض لان السطح باحد الاعتبارين عرض في جوهر وبالاعتبار الاخر عرض في
عرض هو الجسم التعليمي والخط باحد الاعتبارين عرض في عرض في جوهر وبالاخر عرض في عرض وقد علمت الفرق بين معنى السطح في العبارة
المنقولة عن قاطيغورياس وسياتي ايضا ايضاح ذلك في مباحث الكم في هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنى الاتصال المنسوب الى الجسم
الطبيعي والاتصال المنسوب الى المقادير مما سيأتي واما المآمر ايضا في المنطق ولا باس بذكر ما افاده الشيخ هناك من معاني المتصل فيكون
سببا لمزيد الاستبصار حيث قال لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض له على ان يوجد كثيرا على ان مفهومه معنى واحد فيقع منه غلط في معاني المتصل
المتصل فمنها ما هو فصل الكم او الكمية ومنها ما عرض يلحق الاعظام من حيث هي اعظام ومنها ما هو عرض يلحقها من حيث طبيعتها واما الذي هو
فصل فمن خاصيته ان يقال على المقدار الواحد في نفسه ولا يحوج الى قياسه بمقدار غيره وذلك لان حده انه الذي يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع
بينها حد مشترك هو نهاية الجزئين معها وباعتبار اخر نهاية لاحدهما اعني انه يجعل في التخيل والاشارة اذا جعلته كانه اول وبداية للاخر
فيقال لهذا الكل انه متصل وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع وجزء بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا التوهم وهذا المعنى هو معنى المتصل
الذي ينقسم اليه الكم والى المنفصل ويعم معنيي المتصل الاخرين انهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل فيهما لا المتصل في نفسه بل المتصل
بغيره فيقال متصل لما يوجد بينه طرف ونهاية واحدة بالفعل هي بعينها طرف لما قيل انه متصل به حتى لو كانتا نهايتين اثنتين لكان مكان
الاتصال تماسا مثل الخط الذي يتصل بخط على زاوية تحدث بينهما نقطة واحدة بالفعل ومثل الجسم الذي صار اجزاؤه لعرض كونا متباينا
واما الاتصال الثالث فهو ان يكون المتصل به ملازما للمتصل في حركته فان الجسم كانت حاله عند جسم اخر بانه اذا تحرك وتنقل عن موضعه فانه
نقل الطرف الذي يليه من الاخر حتى يصير الاخر معه حيث صار فانه يقال انه متصل به والاتصال الحقيقي بحسب هذا الوضع هو
الاول وان كان انما نقل اسمه من الاتصال الذي على سبيل الاضافة وكثيرا ما ينقل اسم لمعنى عن اسم شيء اخر فيصير بحسب صناعة ما احق
بذلك الاسم انتهى ما ذكره ملخصا وهذه المعاني كلها غير معنى المتصل المذكور في موضع اخر الذي يصلح ان يكون فصلا للجوهر وهو القابل
لفرض الابعاد على الوجه المذكور **قوله** فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان ينقسم ... ان للجسم جزء غير جسم يسمى
عند المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوها بانها جوهر قابل للصورة هذا غير صحيح لان الجسم ايضا جوهر قابل للصور ولصدقه ايضا على
اجسام قابلة لصور اخرى وقيل انها جوهر قابل للصورة الجسمية ويخدشه ان من الصور ما ليس بجسمية كصورة الافلاك والارضي
ان يذكر بدل الجسمية الجسمانية وعرفها صاحب المطارحات بانها الجوهر القابل للصور الذي يجمع عليه باعتبار ما ان يقع اليه اشارة حسية
وهذا يصدق على الاجسام القابلة للصور الكمالية ثم في جميع هذه التعاريف شيء اخر هو ان الصورة بحسب بعض الاصطلاحات يعم الاعراض
والهيئات فعلى هذا لم يبق فرق بين المادة والموضوع فالاولى ان يقال في تعريف الهيولى انه الجوهر المستعد بذاته لاية صورة وصفة جسمانية
والاستعداد الذي هو لها الفصل لها ليس المراد به الاضافة الخارجية بل منشاؤها وانما هو كون القوة الاستعدادية عنوانا للفصل الهيولى
لانها جوهر مبهمة الذات ضعيفة الوجود غير مستقلة الحقيقة بل هي كالمعنى الجنسي بعض حقيقة شيء لا حقيقة تامة له وانما تمامها في الوجود
بالصورة كما ان تمام الجنس بحسب المعنى والمهية النوعية بالفصل فالهيولى بعض موجود كما ان الجنس بعض مهية لكن الجنس يبطل ببطلان الفصل
والمادة سيما الاولى لا تبطل ببطلان الصورة بل يبقى تشخصها متحدة باية صورة طرئت بتشخصها ... اذا قطعت يزول جنسها وهو الجسم بالمعنى
الذي يكون جنسا بزوال فصله وهو النامي ولكن لا يزول جسمها الذي هو مادة بزوال درجة النباتية التي هي مطابق فصله النامي
فالمادة الواحدة بالشخص من شانها ان يتصور بصورة كثيرة مع بقائها بعينه لضعف وجودها بخلاف الجنس الواحد بالشخص في الوجود
ولا يمكن ان يتوارد عليه فصول مختلفة وهو بعينه الا الجنس الذي بازاء الهيولى الاولى فلا استحالة في بقائه بعينه لنقص وجوده فيكفيه
تحصل ما وجوده والحاصل ان حقيقة الهيولى جوهر بالقوة مندرج فيه النقص والحاجة الى التمام ليستدعيها جهة الفعلية والكمال الا فعلية
القوة وكمال النقص وبهذا يمتاز عن العقل الجوهري كعدم زيد فهي جوهر بهذه الصفة اذا عرفت هذا فاعلم ان من شان هذه الاجسام

الطبيعية سيما التي يحيا لنا ان ينقسم قسمة انفكاكية خارجية ولا يكفي في ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ماء صافيا اذ لا احد ان
ينكر كون هذه الاجسام التي يحكم الحس باتصالها وطرو القسمة عليها ... واحدة في نفسها حتى يلزم انفصال متصل واحد بل
نقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات مفاصل كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة هي وحدانيات هي متصلات في انفسها و
لكنها غير محسوسة وغير قابلة لطريان الفصل على شيء منها فالذي ينفصل في الحس غير واحد ولا متصل في الحقيقة والذي هو واحد
في الحقيقة غير قابل للقسمة الانفكاكية **قوله** وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم
ذيمقراطيس الى ان مبادي الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط
صغار متشابهة الطباع في غاية الصغر والصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية والفرضية فقط وبهذا وتسميتها اجساما يمتاز هذا
المذهب عن مذهب القائلين بالاجزاء التي لا تتجزى ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول
بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل انها مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء
ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الطبيعيات انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها مختلفة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين في بطلان هذا المذهب بان تلك
الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعهما والقسمة الانفكاكية مما يجوز
على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم وهو لمبين ذلك
اما اولا فلان مبناه على تسليم الخصم انها متساوية الطبع فيكون البيان جدليا واما ثانيا فلان صحة البيان على تقدير تساويهما بالطبع
موقوف على تساوي هذه الاجسام المحسوسة ومبادي الغير المحسوسة في الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم معترفون به فان هذه الاجسام
المحسوسة لا شبهة في انها مختلفة الطبايع فاذا كان مباديها متفقة كلها فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان من الكل
والمجموع العدد الحاصل من انضمام الاجزاء المادية بعضها مع بعض من غير ملاحظة الصورة السارية في الجميع فليس له طبيعة متاصلة
لها وحدة حقيقية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها او مخالفة له في الطبيعة وكانه اخذ هذا الحكم من قول الشيخ في الاشارات ان القسمة
بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع واحد من الاجزاء لطباع الكل الخارج المساوي له ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة
على الجسم المفرد بما هو جسم والجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين الاجسام والا فلا يخفى فساده بناء على ما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم
ان الشيخ ابطل هذا المذهب باقسامه اي القول بتركب الجسم المحسوس من اجزاء هي اجسام غير قابلة للقسمة سواء كانت مختلفة الاشكال
او متفقتها وسواء كانت متفقة الطبع او مختلفة في الطبيعيات الشفاء بالبيانات الطبيعية اي من جهة الحركة والتخلخل والتكاثف
ومن لزوم الخلاء وما اشبهها سيما الذي هو اسهل نقضا واسرع ابطالا وهو مذهب القائل بانها مختلفة الاشكال لاستلزامها وجود
الخلاء واما هاهنا فيريد ابطال القول بتلك الاجسام على جميع الاحتمالات سواء كان مما يسلمه الخصم او لا سيما ما هو اصعب اشكالا واعسر
دفعا من تلك المذاهب ببيان شامل كامل لابطال الجميع على نمط فلسفي واسلوب حكمي غير جدلي ولذلك قال فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها
متشاكلة الى آخر ما ذكره ان القائل بوجود هذه الاجسام الصغيرة لا يخلو اما ان يجعلها بحيث لا ينقسم اصلا او ينقسم في الوهم دون الخارج فعلى
الاول يرجع وجودها الى وجود الجوهر الفرد فلم يكن اجساما ولا ثم اثبات الغرض من تركيبها الاجسام ومذهبهم انها اجسام ومبادي لاجسام هف
وعلى الثاني وهو تجويز انقسامها وهما فلا يخلو اما ان يكون حال القسمين الوهميين في انهما لا يفترقان والجسمين المنفصلين في انهما لا يتصلان لامرا
طبيعيا جوهريا بهذه الاجسام بما هي اجسام او بسبب خارج عن الطبيعة المشتركة فان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك السبب مما يتقوم به
تلك الطبيعة والجوهر نوعا موجودا بالفعل كالمادة بالصورة والعرض بالمحل او سببا غير مقوم فعلى الاول يلزم تعدد الاجسام وكون الاجسام
كلها منحصرة في واحد بلا كثرة وانفصال وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني كان جائزا من حيث الطبيعة الجسمية النوعية اتصال المنفصلين وانفصال
المتصلين فتكون الاجسام من حيث جوهرها النوعية قابلة للانقسام الخارجي اذ المانع عن الانقسام خارج عن طبايعها المختصة والمشتركة
جميعا وهذا القدر اي كون الاجسام قابلة للانقسام في ذاتها وان لم ينقسم لمانع خارج سواء كان لازما او غير لازم يكفينا لما نحن بصدده
وهو اثبات جوهر في الجسم ابسط منه وعلى الاول من الثاني وهو كون السبب المانع للافتراق عن الالتحام والالتحام عن الافتراق مقوما لهذه

الاجزاء سواء كان داخلا في طبيعة كل منها ماهيته بان يكون نسبته اليها نسبة الفصل الى النوع ونسبة الصورة الى المركب وتقويما او خارجا في وجوده

فقط فيكون نسبته اليها نسبة الصورة الى المادة يلزم اولا ان لا يخروج من مذهبهم حيث يلزم كون هذه الاجسام الذيمقراطيسية متخالفة الجواهر

وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان هذه الاجسام وان فرض كونها مختلفة الطبايع والانواع الا انها متفقة في الجسمية المشتركة وهي طبيعة

واحدة نوعية في ذاتها وان كانت باعتبار لوحقها للاجسام المتخالفة الطبايع وسيجيء اثبات نوعيتها في هذا الفصل فهي من حيث جسميتها

المشتركة غير مستحيلة الانقسام الخارجي وان كانت من حيث نوعيتها الكمالية ممتنعة عن ذلك لاجل طبيعة اخرى خارجة عن الجسمية

داخلة فيها وهذا مما لا يمنع من كون الجسمية مما هي جسمية يقبل الانقسام عندنا فان قولنا في الفلك مثل هذا القول من ان له طبيعة

خاصة غير الجسمية المشتركة تمنعه عن قبول الانقسام الانفكاكي والذي لنا الافتقار اليه في اثبات ما نحن بسبيله هو ان الطبيعة الجسمية بما هي

تلك الطبيعة غير ممتنعة عليها الانقسام بل نها في طباعها ان يقبل الفصل بعد الوصل او بالعكس بعد الفصل فاذن ثبت ان هذه الاجسام

غير ممتنعة من حيث جسميتها عن قبول الافتراق عن الالتيام والالتيام عن الافتراق بقي فيها احتمال اخر وهو كون حال القسمين الوهميين

مخالفة لحال الجزئين الخارجيين في الافتراق والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها البسيطة لا بسبب اخر مقوم او غير

مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك

ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور كونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض كذلك لا شبهة في ان الجسمية معنى واحد ليس

اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم يكن قابلة للانقسام وكانت

ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة كان نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثر هذا خلف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان موضوعها

منقسما لا محالة فالبرهان موقوف على كون الجسمية طبيعة نوعية محصلة ليس كاجناس البسايط الخارجية كاللون الذي لا تحصل له خارجا

الا في ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية واعلم ان ههنا شبهة مشهورة وهو ان مبنى هذا الاستدلال هو

ان الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد بحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على

استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين مكان معنى واحد فان ما يقبله هذه الاجسام الصغار والجواهر الوهمية ليس الا الانفصال لا

الاخلقيا وايضا الافطريا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وانفكاك الاجزاء صفتان طارئتان وكذا لفظ القبول في الاولين

بمعنى الاتصاف الجامع للفعلية والوجوب في الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية تقتضي اطراد حكم الطبيعة

الواحدة في افرادها هو جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال في اول

الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى الاولى وايضا لفظ الانقسام في انقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس

بمعنى واحد فان الاول عبارة عن ضم قيود متخالفة الى الطبيعة نوعية او جنسية ليحصل بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة

عن تجزية واحد شخصي او نوعي الى ابعاض فاي يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للاخر الا ترى ان الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها

وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود ايضا طبيعة واحدة قابل للانقسام الى الافراد وليس وجود واحد شخصي يمكن

ان يصير وجودين فالاولى ان يتمسك في ابطال هذا الراي بوجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه المشاهدة او بان كل من

هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة يكون كري الشكل فيحصل فيما فرجها ليتروا الخلاء محال وان كان مركبا من اجسام

متخالفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منهما متصل واحد هف وايضا اجزاءها ممتنعة الى الانفكاك والرجوع الى

احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من امكان الخلاء **قوله** نقول اولا انا تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست

غير قابلة للانقسام ففي كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام اقول يريد اثبات الهيولى فاعاد اولا ذكر المقدمة المحققة عنده بالبرهان المذكور وهو

ان كل جسم من حيث جسميته وكونه جوهرا متصلا قابلا لفرض الابعاد في طباعه قبول القسمة الخارجية والطباع يقال للصفة الذاتية

الاولية الثابتة وهو اعم من الطبيعة لانها قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو كاين فيه اولا وبالذات لا بالعرض عن غير ارادة

فاورد لفظ الطباع ههنا الذاتية ليس الا الطبيعة المنوعة للاجسام **قوله** ثم قال فيظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد هي

الاتصال الى نفسها اه يعني لما ثبت ان كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والاتصال ظهر منه ان صورة كل جسم وابعاده المقدارية قا

لا بانفسها بل فى شئ اخر هو المعنى بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية اما هى الاتصالات ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل
ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال ان كان بالمعنى الذى هو فصل الجوهر فانك قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذى هو
ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشئ بحيث يتشارك اجزاءه فى حدود مشتركة وثانيهما كون الشئ بحيث يقبل
الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنى الاول على الصورة على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى عارضا لها وكانت تلك
الابعاد اتصالاتها لا وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابلة فى ظاهر الامر كما يظهر من تشكلات الشمعة فاذا اطلق عليه الاتصال بالمعنى
الاخر الجوهرى كانت متصلة بذاتها لا بامر عارض وليست فى ذاته قابلة لهذا الاتصال ومقابلة اذ الشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل
نفسه وعلى اى الوجهين ليست الابعاد والكمية مما يعرض له الاتصال والانفصال الا بالمعنى الاضافى دون المعنى الحقيقى لانه ان كان المراد
الاتصال الجوهرى وكيف يعرض الجوهر للعرض وان كان المراد الاتصال الكمى فكيف يعرض الكم لنفسه ولمقابله فان لفظ الابعاد اسم لنفس
الكميات الاتصالية لا للامور التى معروضة للاتصال لان تلك الامور هى ذوات الابعاد لا الابعاد انفسها وتحقيق الشيخ هذه المعانى فى
المقالة الثالثة وبالجملة فالاتصال او المتصل بذاته باى المعنيين اريد يستحيل ان يبقى بعينه وقد عرض له الانفصال لان الشئ لا يمكن ان
يقبل نفسه فكل متصل بذاته اذا انفصل بطل وكذا كل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل متصلان اخران وكذا اذا حدث اتصال
بين جسمين اعنى الاتصال بالمعنى الحقيقى الذى هو اما فصل الجوهر او فصل الكم لا المعنى العارض الذى هو من باب الاضافة كما بينه الشيخ فى قاطيغورياس
وقد نقلناه فيما مر فقد حدث متصل اخر وبطل الاخر وبطل كل واحد من المتصلين والبعدين واللذين كانا قبل الاتصال بخاصيتهما اى
بما يخص بهويته ولا ذميه لا انه بطل بالكلية بل لا بد ان يبقى منه شئ مشترك بينه وبين ما يحدث بعده منه لانا نحكم بالبديهة ان ماء
الجرة اذا صار فى انائين لم يعدم بالكلية بمجرد الاتصال وكذا نعلم ان ماء فى الانائين اذا عاد الى الجرة لم يعدما بالاتصال فاذن قد ثبت
ان فى الاجسام شيئا غير الاتصال وغير المتصل بذاته هو موضوع للاتصال الجوهرى ومقابله من الانفصال وكذا لما يعرض الاتصال الجوهرى
من المقادير المحدودة وذلك الشئ لا محالة جوهر لتوارد الاحوال عليه مع بقائه بحاله ولكونه محلا للجوهر المتصل بذاته ولا بد ان لا يكون
امرا متعينا بالاتصال ولا بالانفصال ولا بعدم الانقسام والوحدة ولا بالانقسام والكثرة ولا بشئ من الصفات والاحوال المختصة بالاشياء
المجردة والمادية ليمكن له ان يكون قابلا للاجسام وعوارض فانه لو كان فى ذاته موصوفا بصفات المفارقات فاستحال ان يعرضه
التجسم ولو كان له صفات الاجسام كان فى ذاته جسما فكيف يقبل الجسم والشئ لا يقبل نفسه فعلم انه غير متعين بشئ من الصفات المعينة
الا مطلق الوجود الجوهرية وهو المراد بالهيولى وانما قال انه موضوع مع ان الهيولى مادة للاتصال الجوهرى اعنى الصورة الجرمية
لانها باعتبار وجودها البقائى موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة لها واعترض صاحب
المطارحات على هذه الحجة اولا بانها مبنية على الاتصال ونحن لا نسلم فى الجسم الا الاتصال الذى هو من عوارض الكم وما قيل ان
فى الشمعة يتبدل الابعاد واتصالها واحدتها باق بعينه فيعرف ان الشمعة الطويلة اذا جعل مستديرة اجتمعت فيها اجزاء كانت
متفرقة والمستديرة اذا طولت تفرقت فيها اجزاء كانت متصلة والاتصالات والامتدادات فيها على سبيل التبدل فاتصال و
امتداد ثابت بعينه تم والوجه الثانى هو ان الاتصال المورد فى الحجة هو ما يقابله الانفصال ويبطل بوقوع الانفصال ويعود الجسم
بالاتصال مثله والذى يقبله هو الجسم وكيف لا يكون مثل هذه الاتصالات المتخصصة اعراضا فانها يحدث ويبطل والهيئة الجسمية
والنوعية لا يتبدل ونستغنى فى قوامها عنه فان كان وراء هذا الاتصال اتصال اخر فلقائل ان يقول هو الجسم لا غير ولا يكفيكم ان
يقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذى يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهرى وان كان الجوهرى يبطل بالانفصال فما
كانت الحقيقة الجسمية يبقى مع الانفصال والوجه الثالث ان الاتصال اما ان يعنى به ما لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين وهو الذى يقابله
الانفصال فلا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهرى واما ان يعنى به ما لا يستدعى ان يكون بين اثنين ويكون مصطلحا عليه فانه الكافى فهو
الامتداد وقد صرح المتأخرون ان هذا الاتصال الامتداد جوهرى ويذكره وهو موضع الاتصال الذى هو صورة الامتداد الجرمى فيقول قائل
ان الامتداد القابل للانفصال وهو نفس الجسم فهو القابل للاتصال والانفصال والوجه الرابع هو انكم اثبتم فى الجسم امتدادا عرضيا وهو
الابعاد الثلثة والامتداد الجوهرى هو الصورة الجرمية والامتدادان من حيث هيئة لا يختلف فلو اقتضى شئ من الجوهرية لكان الجميع جوهرا وكذا الجانب العرضية

والوجه

والوجه الخامس ان الاستعداد الذي هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل في الاعيان او غير واقع فان لم يكن واقعا في الاعيان فلا يتقوم به
الجسم لان الامر العيني لا يتقوم بالامر الذهني وان كان واقعا في الاعيان فهو استعداد حاصل فيحصل للمادة الواحدة استعدادان وهو محال
ثم اذا كان فيهما استعدادان بالضرورة هو متناهيان ولكل واحدة منهما مقدار اذ لا يصح ان يكون استعداد بالفعل وليس بمقدار واحدها
جوهري والاخر عرضي فهل هما يتساويان او يفضل احدهما فان فضل احدهما ففي مادة واحدة استعدادان احدهما اصغر والاخر اكبر فان
تقدرت المادة باحدهما يفضل الثاني على المادة فيكون بعضه لا في مادة وهو محال واذا كان الاستعدادان الجوهري والعرضي متساويين
في جميع الجسم ولا امتياز بينهما فهما واحد من جهة الاستعدادية وخصوص المقدار والمحل اقول في الجواب اما ما ذكره اولا فانه لا شبهة في ان
الجسم سوى الاتصال النسبي الذي من باب الاضافة بكلا معنييه اللذين احدهما من عوارض الكم المجرد والثاني من عوارض المتكمم الطبيعي
اتصالا بمعنى اخر وهو الاتصال الحقيقي وانكاره مطلقا مكابرة محضة فان الابعاد كلها سواء كانت من باب العرض او الجوهر لها اتصالات
ومتصلات حقيقة لكن المستدل لا اعتراض له في ان الباقي جوهر وقد برهن على وجوده بان الموضوع للاتصال الكلي لا يمكن ان يكون مراد منه في ذاته
عن الاتصال مطلقا كما في الهيولى نعم مادة الاتصال يجوز خلوها في حد ذاتها عنه وعن مقابله لان تحصلها الوجودي انما يكون بشيء
من الصورة الاتصالية ولا وجود لها في ذاته على الاستقلال واما عن ما ذكره ثانيا فبان استدلاله على عرضية الاتصالات الشخصية بانها
يحدث ويبطل والمهية الجسمية والنوعية باقية لا يبعد لمغالطة نشأت من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال على عرضية
الشيء هو تبدله مع بقاء الموصوف بشخصه لا بمهيته ونوعيته وهل ذلك الا كما يقال ان افراد الانسان كزيد وعمرو وغيرهما اعراض لانها يحدث
ويبطل والمهية الانسانية باقية لا يتغير في جواب ما هو واما قوله ان الذي يبطل بالانفصال هو العارض لا الجوهري فجوابه كما ان للاتصال
معنيان اضافي وحقيقي كذلك الانفصال له معنيان احدهما الاضافي بازاء الاضافي وهو معنى الحكم المصدري اي الانقطاع بين شيئين
ونحوه والثاني حدوث اتصالين والتقابل حاصل بين الاتصال والانفصال باي معنى اخذ فالانفصال سواء كان معناه عدم
الاتصال عما من شانه ذلك او وجود متصلين هو مقابل للاتصال واطلاق ضد الشيء على المعنى الوجودي الذي لا يجامع معه في القابل ليس ببعيد
وان كان الجوهر لا ضد له على الاصطلاح الجديد ثم انك قد علمت ان هذه المعاني للاتصال متقاربة يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ
في العبارة المنقولة من طيماوس من ان الاتصال الحقيقي الكلي للجسم اذا بطل بالانفصال بطل الجوهري ايضا وحدث مقابل كل منهما وقوله
ان كان الجوهري يبطل بالانفصال ما كانت الجسمية تبقى مع الانفصال وهو منشأ المغالطة السابقة فان بالانفصال يبطل متشخص من الجسمية لا الطبيعة
في نفسه ولا ينافي ذلك بقاء الطبيعة التي في ضمن لوازمه واما عما ذكره ثالثا فيمثل ما ذكرنا في الوجه الثاني من كيفية التقابل بين الاتصال والانفصال
وتبدل لفظ الاتصال بالاستعداد مما لا يضر واما وقد علمت ان الانفصال باي معنى كان يكون الانفصال بمعنى ما يقابل باحد الوجهين واما عما
ذكره رابعا فبانا لا نسلم ان الاستعداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر انه هاهنا كما في الاتصال الحقيقي اشتراكا لفظيا يطلق تارة على المعنى
الجوهري وتارة على المعنى المقداري وليس في الجسم امتدادان في الجهات الثلث بل معنى ممتدية الجسم في ذاته كونه في ذاته قابلا للمقدار و
الابعاد والكمية وموضوعا لها وهذه القابلية على سبيل الموضوعية لا يمكن لغير الممتد بنفسه بهذا المعنى كما عرفت واما عن الوجه الخامس
فبان الاستعداد الجوهري غير واقع في الاعيان ليس كما زعمه اكثر الناس ان الفرق بينه وبين المقدار الذي هو الجسم التعليمي بمجرد الابهام والتعين
حتى يكون الجسم الجوهري كالطبيعة النوعية والتعليميات كالافراد لها انه له في مرتبة ذاته الوجود ابهام مقداري وتعين جوهري وقوله
فيحصل في المادة الواحدة استعدادان وهو محال قد علمت ان كل منهما بمعنى اخر فليس بمحال وجودهما وقوله فهما متناهيان
فاما متساويان او احدهما يفضل على الاخر قلنا الاستعداد الجوهري ليس في نفسه متناهيا ولا لا متناهيا ولا هو في ذاته مساو
للشيء ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه كلها من صفات الكم وهو في نفسه ليس بكم نعم هو في الوجود موصوف بشيء من هذه الصفات
لاجل ما يستلزمه من المقدار فهو تابع له في هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه واقعا في جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا
في كون شيء تابعا لشيء اخر في اصل الوجود وبكونه ذلك الشيء تابعا له في صفات اخر ذاتية له غير مجعولة ولولا المقدار لم يكن الجسم متهيئا لقبول
الانفصال والاتصال ولا يلزم منه ان يكون باقيا حين ورود احدهما كما في الاسباب المعدة وبهذا يندفع اعتراض اخر منه وهو انه لولا المقدار
ما صح الانفصال على المادة فلولا مادة وصفه اه الاجوهر بما صحح للابعاد الثلثة ما صححت الابعاد المقدارية لا الانفصال على تقدير

وجوده فالقابل للانفصال هو الجسم لا المادة وحدها والجسم جزؤه الاتصال الجوهري على ما زعمتم فاذا بقي الجسم مع الانفصال بقي
الاتصال الجوهري الذي هو جزؤه ايضا مع الانفصال فصح ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما وصفتم بل هو مصحح لقول
القائل ان الاتصال الجوهري قابل للاتصال العرضي وللانفصال ولا حاجة الى حامل فبطلت حجتكم فلا محيص لكم عنه لما جعلتموه جزءا
لقابليهما باقيا معهما لانا نقول كثيرا ما يكون الشيء علة لما لا يجامع معه ولا يلزم ان يكون كل ما اشترط وجوده بوجود شيء اخر ان يبقى معه
فان النطفة لو لم يكن لم يوجد الحيوان فاذا تكون الحيوان بطلت النطفة فكذا لو لم يوجد الاتصال الجوهري لم يحدث الانفصال واذا احدث
الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك بين معنيين احدهما ما لا يجامع به القابل مع المقبول كما يقال النطفة قابلة للحيوان والاخر ان
يجامع معه ويستكمل به كما يقال الانسان قابل للعلم وكذا تكون الشيء من شيء امر مشترك بين معنيين كما سيجيء في المقالة الثامنة احدهما ان
المكون يبطل عند تكون ذلك الشيء والاخر ان يكون باقيا على وجود ذاته فالجسم بجزئيه قابل للاتصال والانفصال بالمعنى الاول غير
قابل بالمعنى الاخر بل القابل لهما هو جزؤه بالمعنى الاول ولا يحدث عنه بل من جزئه بالمعنى الثاني وتتمة الابحاث المتعلقة بهذا المقام ودفع الشكوك
الباقية والاوهام تطلب من الاسفار الاربعة قوله وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو
مستعد لاي استعداد شئت فهو امر بالقوة اه وهذا منهج اخر للفلاسفة لاثبات ان للجسم بما هو جسم نحو وجود الهيولى الذي يخصها
وهو قريب من البرهان الاول لكنه اتم ما خذا ولعلكم بينا انه اوسد وحاصله هو ان الجسم من حيث هو جسم وحيث له وجود اتصالي صوري
امتدادي امر بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شيء ما اي شيء كان من الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه التي
من شانه ان يقبلها فهو امر بالقوة فيكون للجسم بحسب كونه جسما ومن حيث هو جسمية جهتان وهما الفعل والقوة او الوجوب
والامكان الخارجيين ولا شك ان هاتين الجهتين مختلفتين في الواقع موجبتان للتركيب موقعتان للتكثر الخارجي فان الشيء من حيث
هو بالقوة شيء اخر لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز تلبسه به ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة شيء ووجوده
والحاصل ان مرجعهما الى الوجود والعدم ولا يكون الشيء الواحد من جهة وجود واحد مصحح لهاتين الصفتين فلا يكون الجسم من حيث
هو متصل بالفعل بعينه بنفسه من حيث هو بالقوة منفصل ومتحرك او اسود او غير ذلك بل كونه جوهرا متصلا غير كونه قابلا
للاشياء فجوهريته الاتصالية شيء واستعداده للاشياء شيء اخر ففيه الجوهر المتصل وفيه قوة هذا المتصل لان فيه قوة الانفصال
لان القوة على الشيء قوة على مقابله وكذا امكان الشيء يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما ضروريا كان مقابله ممتنعا لا ممكنا وقد
فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل او لازما له لا الاتصال حتى يكون
النسبة ضرورية لم يكن في ذاته قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا من شيء بحسبه يكون له القوة ومن شيء اخر
بحسبه يكون له الفعل فالثاني صورته وبه فصله البسيط وهو المتصل والاول مادته ومبدء جنسه البسيط وهو الجوهر فهذا الذي
يسمى الهيولى الاولى ولا بد ان يكون محض القوة والفقر الى كل شيء كما سيتضح لك وتلخيص البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل
من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل
الثاني هو ان القابل للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل للشيء ولزيادة التوضيح نقول
لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او لا فالاول باطل والا لزم ان يكون
اذا عدمنا الاتصال الجوهري عدمنا الاستعداد لامور كثيرة ولم يمكننا نعقل هذا الاتصال دون تعقلنا لهذه الاشياء وليس كذلك
والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته او لا والاول باطل لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من
الامكان وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخلو اما ان يكون حاملة الاتصال الجوهري او شيء اخر والاول باطل والا لزم ان
يبطل عند حدوث ما يقوى عليه فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول فهي قائمة بشيء غير
الاتصال يقارن الاتصال والانفصال جميعا من هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى وههنا ابحاث الاول ان قولكم ان الجسم
او الاتصال من حيث هو جسم ليس قوة على امر ثم ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة
قائمة بشيء يلزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الانفصال باقيا مع الانفصال قلنا كان هذا

رجوعاً الى الحجة السابقة تقريرها انه اذا كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شيء متصل لكان شيء واحد بالقوة وبالفعل معاً وهو ممتنع قلنا
الممتنع امتناع ان يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة وفعلاً واما اذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى شيء آخر
غيره فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا
منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط ههنا من اهمال الحيثيات ومن استعمال منشأ الاتصاف بشيء موضع الحامل لم
فلا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة والامكان هو بعينه منشأ القوة والامكان والجواب ان كل صفة وانعتية سواء كانت لها صورة
وجودية ولا بد لها من منشأ لحصولها او مصداق للحكم بها او مطابق لحملها وذلك المنشأ والمنتزع منه هو يجب ان يكون في مرتبة ذاته
موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء يجد في ذاتها عدم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته
بحيث يسلب عنه الشجرية والفلكية وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيدا لان زيدية زيد صفة وجودية يمكن
تعقلها من غير تعقل سلب شيء من الاشياء ففيه لا محالة تركيب من وجود وعدم وكذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء و
ليست الجسمية بعينها معناها سلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه
الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين احدهما ما به هو موجود بالفعل وهو صورة ذاته والآخر ما به هو امر بالقوة
وهو مادته وجهة نقصه وقصوره لكن يجب ان يعلم ههنا ان فرقا بين العدم المحض وبين العدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل
والسكون ونظائره مما له مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما لا بد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة وصورة وهي
التي من شأن موضوعاتها ان يخرج من القوة الى الفعل واما ساير الاعدام الذهنية التي ليست لها منشأ انتزاع وتخصيص فلا يوجب
شيء منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبسائط الحقة مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب
عدم فهو كل الوجود وكله الوجود البحث الثاني اصل الحجة منقوض بوجود النفس الناطقة المجردة انسانية كانت او فلكية لانها من حيث ذاتها
جوهر وجودي ولها قوة قبول الكمالات والمعقولات وسنوح الارادات والتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل
لا يكون بالقوة منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية
لها قوة امر فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها في قوة قولنا لا شيء مما هو بالفعل
بالقوة والجواب ان النفس بما هو نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل هي عندنا مادية الحدوث مجردة البقاء اذا كملت واتصلت
بالعقل فحيثية كونها بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى مبدئها الفعال وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق
لوازمها وآثارها بالمادة البدنية فمنشأ الحيثيتين شيئان متخالفان احدهما المبدأ العقلي والآخر الجوهر البدني والحق ان جميع جهات
الفعلية يرجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة يرجع الى الهيولى الاولى ومنبعها الامكان الذاتي كما سيعلم وهي منبع الشرور
والآفات لان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة الى الهيولى البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها تفعل بما تحتها وتقبل الوجود
مما فوقها فذاتها مركبة في الخارج عن امرين بأحدهما تفعل وبالآخر تنفعل والجواب ان القبول ههنا ليس مقابل الفعل فان الذي
يقابل الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل وفاعلية العقول بنفس وجوداتها الفائضة عليها من المبدأ الاعلى
غير استعداد فالمغالطة ههنا باشتراك الاسم البحث الرابع النقض بوجود الهيولى في نفسها وهو الذي يذكره الشيخ قال ولسائل
ان يسأل فيقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل ويمكن تقرير هذا البحث على وجه يكون معارضة
على كبرى الحجة المذكورة بان قولكم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى بسيطة
بالفعل وان الهيولى فيه قوة قبول الاشياء ينتج بعض ما هو بسيط بالفعل فيه القوة وعلى وجه يكون نقضا تفصيليا وهو انا
لا نسلم ان كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند المنع هو وجود الهيولى ويمكن ان يكون نقضا اجماليا وهو الظاهر من كلام الشيخ معناه
ان مقدماتكم لو صحت لوجب ان يكون الهيولى مركبة من الهيولى والصورة والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان اللازم فلان الهيولى بسيطة
والا لانتقل الكلام الى الهيولى للهيولى فيلزم اما التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى هيولى بسيطة وهو المطلوب واما بيان الملازمة فلانها في
نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا في نفسها مستعدة لحصول الاشياء فيها ففيها امران باحدهما بالفعل وبالآخر بالقوة فيكون

مركبة بناء على ما ذكرتم والجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل فان كونها في ذاتها جوهرا لا يوجب ان يكون امرا محصلا بالفعل
من جملة الاشياء الموجودة بل انما يوجب ان يكون بعض الموجود بالفعل وفي طريق الوجود بانضمام الصورة اليه وكذا كونها هيولى
او مستعدة ليس يزيد عليها الا ان يكون من شانها ان يصير شيئا فان الفرق ثابت بين كون الشيء بعض موجود محصل وكونه شيئا
حاصلا وكذا بين كون الشيء مستعدا لان يوجد بالفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك النوع فالهيولى ليست الا مستعدا لان تكون
شيئا من الاشياء الخاصة اما كونها جوهرا فمعناه ليس الا كونها امرا ليس في موضوع فهما معنيان احدهما ثبوتي عامي والاخر
سلبي اما الذي منهما ثبوتي فهو انها امر عام مبهم غاية الابهام والمبهم بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان ما لم يتعين والعام بما
هو عام لكن لا يكون شيئا بالفعل ما لم يتخصص ولا يصير الشيء بالفعل شيئا حاصلا بمجرد المعنى العام ما لم ينضم اليه صورة يحصله وفصل
يخصصه فصورة الهيولى وفصلها الذي يتوهم انها به تصير نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد وما
يجري مجراه امر عدمي الا انه لا بد ان يتقوم بامر به يقع الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي تتقوم بها الهيولى واما نفس الهيولى
باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعدادا صرفا والوجه الثاني ان اختلاف الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي
وهو عندما كانت الحيثيتان غير مجتمعتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني
فقط وهو عندما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود كالمهية والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد
مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدميا او لا فنسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة
الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشيء الحقيقي معنى وجودي محصل للجنس نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة
المتاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا للمعنى الهيولى وحدها الذي هو
قولنا جوهر مستعد **قوله** فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة الجسمية
في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا يختلف لانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز اه يريد بيان ان كل جسم سواء كانت من هذه
الاجسام التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجرام الفلكية فهو مركب من الهيولى والصورة وان الصورة الجسمية من حيث هي صورة
جسمية مفتقرة الى مادة اينما وجدت وكيفما وجدت واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية
الى المادة وعلى تركيب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شيء من الاشياء و
اقلها الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول وهو
برهان الاتصال والانفصال فهو اولا جار في هذه الاجسام التي قبلنا ثم يحتاج الى التعميم بضم مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو
جسم طبيعة نوعية محصلة لا يختلف بالحاجة والغنى الى شيء في نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة صورة
الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب قد خرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثباته الحجة الاولى ونتمها في بيانه فنقول ان
الطبيعة الجسمية لما لا يختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجة الى مادة كما في الاجسام القابلة للانفصال
وبعضها غير محتاجة بل قائمة بذاته كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا يختلف في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة
نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسائط الى فصول ذاتية تحصلها نوعا بسيطا يتم بها حقيقة جسميتها
نعم يمكن ان يحتاج الى فصول يدخل عليها ويجعلها نوعا كاملا زائدا معناه ووجوده عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير
حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا اخر وتلك الفصول الاخيرة ما حوته من صورة مقارنة ايضا للمادة ولا يكون حكمها حكم الفصول
الحقيقية التي وجودها متضمن في وجود الجنس التي لا يمكن الجنس وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا مع واحد منها **قوله**
وبيان هذا ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها صبيغة فلكية وتلك لها
ارضية يريد ان قائمة البرهان على كون الجسم بما هو جسم طبيعة واحدة نوعية وهو مبني على مقدمتين احداهما صغرى وهي ان الجسمية
بما هو جسمية لا يختلف افرادها الا بامور خارجية ولزومي وهي كبرى وهي ان كل معنى كلي لا يحتاج في تحصله نوعا في الخارج و
امتياز افراد بعضها عن بعض الى امور داخلية متضمنة معناها في معناه بحسب الوجود كالفصول البسائط بل ربما يحتاج الى اشياء

خارجية

سواء كانت اعراضا او صورا فذلك المعنى معنى نوعي محصل في الوجود بخلاف ما اذا لم يكن له في ذاته وجود الا بامور يتحد معه في الوجود
ويختلف بسببها التحصلات الوجودية فذلك هو المعنى الجنسي كالمقدار المطلق فانه مع كونه نوعا اضافيا للكم المتصل فانه امر مبهم متحصل في نفسه
ما لم يتنوع بفصول ذاتية لكونه منقسما في جهة او في جهتين او في ثلث جهات ليكون خطا او سطحا او جسما تعليميا وليس يمكن ان يصير
المقدار المجرد عن هذه المعاني موجودا في الخارج ثم ينضم اليه امر يجعله خطا وامر يجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا تاما ثم ينضم اليه
معنى يجعله عالما ويجعله كاتبا وامر يجعله حدادا وكذا العدد مع كونه نوعا من انواع الكم المطلق ليس امرا محصلا في الخارج ما لم يتنوع
بنوع من فصول العدد وحدوده ككونه خمسة او ستة او عشرة او مائة وليس انه يحصل نوعا من الانواع كان تحصله بان ينضم اليه فصل
من خارج بعد كونه موجودا تاما مشارا اليه حسا او عقلا مجردا عن سائر الضمائم والمحصلات بل لا تحصل للطبيعة الجنسية التي للبسائط
كاللون للسواد والحمرة والبياض وكالمقدار للخط والسطح والجسم والعدد لمراتب الاعداد الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالجسم
بما هو جسم فانه باعتبار تجريده عن الضمائم والفصول له تمام الوجود في الخارج فالجسم بهيئة محصلة في العقل والخارج اذا انضاف اليه شيء به
يتحصل نوعا اخر كماليا وهو لا يحمل صورة كمالية ليس بان يصير بالاجتماع جسما فقط كما يصير اللون باجتماعه مع احدى الفصول لونا
فقط بل جسما محصلا او شيئا زائدا على الجسمية بعين الجسمية بالمعنى الذي هو به مادة لا بالمعنى الذي هو به جنس للاجسام المتخالفة الحقائق
فان الذي كلامنا فيه ههنا انه امر محصل نوعي او مبهم جنسي هو الجسم بالمعنى الاول فان كل جنس سواء كان للانواع البسيطة
او للانواع المركبة له اعتباران عقليان احدهما بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شيء اخر وثانيهما اخذه مطلقا اي من غير شرط اصلا لا الا
مع شيء ولا التجريد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالاخر مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين موجودة في الخارج وهي اجناس
المركبات وبعضها ليس موجودا فيه الا باعتبار الجنس وهي اجناس البسائط التي ليس لها وجود الا وجود انواعها والفرق بين المادة
والجنس مما قد مضى بيانه في فن البرهان من منطق الشفاء وسيأتي ايضا في الخامسة هذا الفن فالمراد من الجسم الذي فيه الكلام
انه هل هو نوع محصل في الخارج واختلافه بالخارجيات او هو جنس واختلافه بالذاتيات هو الجسم بالمعنى الذي يكون مادة والا
فكل جنس بما هو جنس فوجوده عين وجود انواعه وجعله بعينه جعل فصوله وان خفي هذا الحكم على كثير من الاذهان وقوله على انك
قد تحققت فيما بين لك الفرق بينهما معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك ههنا من غير حاجة الى الرجوع
الى موضع اخر في مثال الجسم والمقدار فان المقدار وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم لا تحصل له
في ذاته مفردة الا ان يكون متضمنا فيه معنى احد الفصول المخالفة فلا يحصل وصار خطا او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون نفس ما به الاتفاق
نفس ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية التي يكون الكلام فيها فهي مما يصح ان يكون موجودا محصلا يكون مادة لكثير من الانواع
لانها في نفسها طبيعة متحصلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا للفرض
الابعاد او مادة واتصال ولم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا الى الجسمية فصولا او
صورا اخرى كانت بحيث يجعلها في انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها
ولا ايضا اذا اثبتنا مع الاتصال الجوهري شيئا كان لاجل ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم مفردا بذاته عن
الضمائم بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعني المادة ذات الاتصال في الخارج من غير انضياف شيء اليها لكن بحجج وبراهين يعلم
ان لا يمكن في الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور التي لها كمالات زائدة على جسمية الجسم وهي مبادئ لفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك
والحيوان والشجر والدولاب وغيرها **قوله** فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يحصل طبيعته اه هذا جواب شك
يرد ههنا وهو انه اذا احتاج شيء في وجوده الخارجي الى المقوم بوجوده فكيف يكون في ذاته امرا محصلا نوعيا فدفعه بان لا منافاة
بين ان يكون الشيء نوعا موجودا في ذاته وبين ان يكون يحتاج الى امور هي غير ذاته وذاتياته فان المبادي كما سيجيء على ضربين الذاتيات
سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس والفصول او لا كالعلل المادية والصورية والخارجيات كالفواعل والغايات وكالموضوعات
للاعراض وكالصور للمواد والمواد للصور فالمبدأ الذي من القسم الاول هو الذي لا يحصل للشيء المتقوم به نوعا بدون ان يكون ماخوذا
معه في وجوده واما الذي من القسم الثاني فلذي المبدأ وجود مباين لوجود ذلك المبدأ الا ترى ان العرض كالسواد والبياض و

غيرهما متحصل الطبيعة في ذاته نوعيا تام الهية في حقيقة نفسه ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجردا عن الموضوع وكذلك
الموجود الصادر من الفاعل الحاصل لاجل غاية فلم ذات متحصلة تامة الحقيقة الا ان وجوده في نفسه مفتقر الى هذين المبدئين
من غير ان يدخلا في قوام حقيقته فكذا حال الجسم بالمعنى الذي هو مادة فانه مفتقر الى صورة اخرى نوعية افتقار المادة الى الصورة
التي بها يصير موجودة بخلاف جنس البسائط كالمقدار مطلقا فانه لا يحصل له في نفسه نوعا مشارا اليه عقلا او حسا الا
بانضمام فصل اليه في العقل ضرورة ليجعل بانضمامه اليه متحصلا خطا او سطحا او جسما حتى يصير جايزا ان يوجد ثم اذا وجد ليس يوجد شيئا
مقدارا او شيئا اخر ليكون مركبا لجهة وحدة طبيعية بل مقدارا فقط وان كان ذلك المقدار بعينه خطا او سطحا حتى يكون
ما به الاشتراك بين انواعه عين ما به الاختلاف في الوجود كما اشرنا اليه لان طبيعة الماهية الجنسية يجوز ان يختلف انحاء وجودها و تحصلاته
ولا وجود للمعنى الجنسي الا مبهما فمعناه يعني اخر في الوجود لامر وفا وجوده بوجود شيء وان كان هو في نفسه متحصل الوجود
كما في العرض للموضوع والمادة للصور وهكذا حال الجسم اذا ريد به صورة اخرى غير الجسمية فانه في نفسه يصح ان يوجد
بالاسباب التي لها ان توجد بها التي بعضها كالهيولى والاتصال وبعضها شيء اخر يفيده كالاثنينية او وجود اخر غير وجوده
بما هو جسم مطلق واما الجنس البسيط كالمقدار فانه لا يتصور ان يوجد معرى عن الفصول بل يحتاج في وجوده الى الفصول تلك
الفصول ذاتيات له لا يحوجه الوجود الى ان يصير بحصول تلك الذات شيئا غير المقدار مثلا بل حاجته اليها في نفس المقدار
لا في شيء زايد في الوجود على المقدار وفي بعض النسخ يحوجه بدون لا وغير المقدار اي حاجته اليها في نفس المقدارية المتحصلة
لا في شيء زايد عليها فان المقدار اذا تحصل بشيء من الذاتيات وصار نوعا موجودا كالخط مثلا لم يكن الا مقدارا او شيئا غير المقدار
فان الخط وجوده مقدارا نفس وجوده خطا وكذا السطح والجسم وفي بعض النسخ بل لا يحوجه يخرجه اي لا يخرجه الذاتيات من المقدارية
الى شيء غير المقدار كما يخرج الصور اللاحقة المادة الى شيء اخر فان لحوق الخطية والسطحية والجسمية الى المقدار لا يخرجه عن نفس المقدارية
وان كانت لتلك الذاتيات معان مختلفة ووجودات متخالفة اذ المقدار المطلق لكونه معنى مبهما يجوز ان يتخالف انحاء وجوداته و
تحصلاته فيكون مقدارا انما الفا المقدار اخر بنفس المقدارية كما اومانا اليه مرارا واما صورة الجسمية اي الجسم بما هو جسم وانما عبر
عنه بها ليدل على كونه امرا محصلا لا صورة محصلة نوعية لان الحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهرا بسيطا كما هو عند الاقدمين او
مركبا من المادة والصورة كما هو عند المعلم الاول واتباعه فانه على كلا المذهبين في ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسما لا
يخالف جسما اخر في مجرد الجسمية ولا بفصل محصل لمعنى الجنسية اذ الفصل المعنى الجسمية وهو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك
بين الاجسام كلها والتي يختلف بها الاجسام امور لاحقة زايدة على الجسم ثم لا يكون اختلاف الاجسام بها اختلافا في نفس الجسمية
بل في كالاشياء الزايدة عليها **قوله** فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة لما بين وحقق بالبرهان
ان الجسمية طبيعة واحدة لا يختلف افرادها الا بالخارجيات من الفصول التي لا دخل لها في افادة الجسمية وكل ما يختلف افرادها
الا بامور خارجية فهو نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية ثم يجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان يضم اليها كبرى فنقول
ان الجسمية طبيعة نوعية لا يختلف افرادها في نحو الوجود ينتج فصرح باللازم وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجا
الى المادة وبعض افرادها غير محتاج الى مادة لان الحاجة الى المادة فما جبر في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا
حتى يكون تارة موجودة لوجود رابطي بمحل مادة وتارة بوجود استقلالي قايم لا في محل واللواحق الخارجية لا يغير نحو وجود الشيء
النوعي ولا يصير بسببها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني
عنها نوعان مختلفان من الوجود لا يمكن ان يكون المنقسم اليهما طبيعة واحدة بوجه من الوجوه وسبب من الاسباب فكل ما يحتاج الى المادة
لا يمكن تجريده عنها سواء كان جسما او شيئا اخر ولكن كل ذي مادة يكون مفتقرا في وجوده دائما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن
اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما مفتقرة الى المادة فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الجسمية يمكن ان يوخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة والصورة كما ان الواحد قد يوخذ نفس
الواحد وقد يوخذ شيئا ذلك الشيء هو الواحد فان اخذت الجسمية بان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية محضة

ولا يوخذ

ولا يؤخذ كذلك الا في الوهم وان اخذت شيئا ذلك الشيء هو الممتدة في تلك الجهات كانت مركبة من شيء وجسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية
بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في الماهية والقوام وسيوضح لك هذا المعاني في
مباحث الماهية حيث يذكرون الفصل باي معنى فصل وباي معنى صورة وباي معنى نوع وان صورة الشيء تمام حقيقة نوعية
حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا **قوله** الفصل فان المادة الجسمية لا يتعرى عن
الصورة ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد المقصود في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق
الصور وعليه براهين احدها ما سنح لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ امر حقيقته انه جوهر مستعد فالاستعداد فصل للهيولى
وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها
الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها امرا
بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع اعم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله
بالفعل سيما الجزء المادي فانه الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة كما يقال ان الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج
مع ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا فان معنى ذلك اعم من ان يكون متشخصا بذاته من حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك
ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزء صوريا للشيء لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود
مستقل ذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكذا كل مادة فانها بالقوة ذلك الشيء بخلاف الصورة للشيء فانها بالفعل ذلك
الشيء وثانيهما ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن الصور لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك
هف بيان الملازمة انها لو وجدت قائمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شيء اخر فيكون ذلك الوجود
لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصورة
واول صورة تقوم الهيولى البسيطة هي الجسمية لان الهيولى ما لم يتجسم او لا جسما مطلقا لم يتنوع بالانواع الجسمية وانواع انواعها
هذا اذا كان المنظور اليه حال الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادي واما النظر في الترتيب الذاتي بين
الموجودات في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص تجوهرا فالصور النوعية
التي هي مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا هي اقدم في الوجود من الصور التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحساس و
النامي وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر عن الجميع هي المادة الاولى هي بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر **قوله** وايضا اذا
فارقت الصورة الجسمية فلا يخ اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها ح او لا يكون لا هذه حجة ثالثة لامتناع تجرد الهيولى عن
الجسمية ولواحقها وهو انها لو تجردت فان كان ذات وضع وحيز وكانت اما ممكنة الانقسام فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت
مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير ممكنة القسمة فيكون نقطة وما في حكمها لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال لا يمكن ان
توجد بنفسه منقطع الاشارة الحسية ومنتهى الخط اذ لو وجدت منحازة الذات عن الخط وفرض انها انتهى اليها خط لم يخ اما ان تلاقيها
بنفسها فهي طرف الخط او ان يلاقيها بنقطة اخرى غيرها ثم ان لاقاها خط اخر فهو ايضا الا فاها بنقطة غيرها فاما ان يتباين
النقطتان في الوضع فيكون المتوسط منقسما وان لم يتباينا فيكون ذاتهما متساويتين في ذاتهما وذاته منحازة عن الخط فلا تاهما منحازة عن
الخط فقد الفا انهما منحازتين عن الخطين فالخطين طرفان اخران وقد فرضناهما اتين نهايتيهما هف وقد عرفت في مواضع اخرى من الطبيعيات
وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة منحازة مفردة عن الخط كالخط عن السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشارة بل يكون
كالجواهر المجردة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدير او يمكن فان كان الشق الاول لكانت من الجواهر العقلية تامة الوجود
بالفعل فيكون خارجة عن جنس جواهر المادية والمقدر بخلافه وان كان الثاني فلا يخ اما ان يحل فيها المتصل لها من المقدار دفعة
او تدريجا بطي منع الحركة في حيز مخصوص على الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة
ان لم يكن محسوسة وهو خ وان لم يكن في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما يقتضي التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محة
لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض والاول خ لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت

الاخير واحد والثاني يلزم ترجيحا من غير مرجح ويظهر بهذا اشد ظهور ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به ليست الصورة المدرية لا المطلقة ولا المخصوصة لتساوي نسبتها الى جميع الصور فلو فرضت انها لبست تلك الصورة فلا يجوز ان يحصل في جميع الاحياز التي للمدرة ان يحصل فيها بالقوة ولا في بعض من جملة حيز كليتها او كلية جزئها الطبيعي لفقد المخصص لها بواحد من تلك الابعاض فان مقتضى الصورة المدرية يعني الارضية ليس الا الوقوع في جزء ما من الاجزاء الحيز الطبيعي لكلية الارض وذلك لا يوجب الوقوع في جزء معين منها فلا بد من اختصاص مادة المدرة بحيز معين منه كلية الارض ان يكون لها جهة مخصصة زائدة على طبيعة المدرية وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية يوجب لها نسبة وضعية الى ذلك الحيز اذ غيرها من الاسباب في المعاني والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة الفاعل المفارق ونفس كونها هيولى وسائر الاوصاف الفاعلية والبواعث الغائية الى الجميع فلا تخصص بها صورة معينة شخصية وحيز معين شخصي فلا تاثير لشيء الا بمناسبة وضعية وهو لا يكون عند المفارقة فاذن قد علم ان امثال هذه الحصولات بجزئيات طبيعة في جهاتها واحيانها التي يكون اجزاء لحيز عنصرها الكلي وجهة مما يحتاج الى مخصص زائد على محض طبيعتها وذلك المخصص اما سبب قاسر اوقعها في موضع يكون هذا الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع منه تحركت اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها في الابتداء في ذلك الموضع الذي كان موضعا طبيعيا للصورة التي فسدت وحدثت منها هذه فتحركت ايضا على سمت مستقيم الى هذا الموضع او وقوع مادة حدوثها في هذا الموضع عند كونها مصورة بصورة اخرى بالقسر فاذا حدثت هذه بقيت في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت ينقل ناقل نقلها الى هذا الموضع من موضع اخر وهو ايضا احياز عنصرها الكلي الشيخ قد اشبع الكلام في هذا المقام في الطبيعيات فان قلت ما السبب في وقوع بعض من اجزاء الارض في جهة ووقوع بعض اخر في جهة اخرى مع اشتراكها في الصورة الارضية قلنا الاجزاء بالفعل للارض بحسب طبيعتها الارضية لانها متصلة واحدة واقعة بنفسها في حيز واحد لجهة السفل ما لم ينقسم بسبب من اسباب القسمة كالوهم او القطع او حلول العرض فاذا انقسمت بسبب منها فذلك السبب هو الذي عين حيز كل عين وجوده فعلم ان مادة المدرة بعد تجريدها ولبسها مادة اخرى صورة الذي لو صح لا تخصص لها اصلا بجهة من الجهات الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة زايدة على انها كانت مادة لمثلها سابقا وكذا على اكتسائها هذه الصورة ثانيا ليكون بتلك المناسبة قد اختصت بتلك الجهة وهي لا يكون الا وضعا وقد فرض ان لا وضع لها واما على الاحتمال الاول وهو كون قبول الهيولى لمقدار معين لكالها دفعة بل على التدريج والانبساط فالمحذور المذكور عايد بشقوقها وهي كونها بعد التكاثف والانبساط اما في جميع الاحياز او لا في حيز او في حيز مخصوص بلا سبب مخصص والكلام على ان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة جهات واطراف وضعية والمفروض انها مما لا وضع له ولا حيز هف ومنشأ هذه المفاسد التي لا محيص عن كلها هو فرضنا وجود الهيولى معراة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما وجودها بالصورة الجسمية ثم انك قد قرع سمعك منا ان الذي لا حظ له في نفسه من الامتداد وقبول القسمة الى اجزاء خارجية بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار فالشيخ نبه على ذلك بقوله وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل ولا بالقوة يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان تقبل المقدار لا دفعة ولا تدريجا فاذن لا بد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية بان يكون وجودها تابعا لوجود الجسمية حتى يكون الجسمية مفيدة لها الوجود ولو عكس الامر لكانت المحالات عايدة حيث يكون لها في نفسها ذات متقررة ثم يحلها الجسمية **قوله** وايضا فانها لا اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا لشيء لا تعرى عن مقبول له فهذه سبيل اخرى لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان وجودها لا يخ اما وجود قابل او لا يكون وجوده قابل والثاني مح كما دل عليه ما مر في مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازمة القبول لشيء ما لان لوازم المهية لا تنفك عنها فلا يمكن تجريدها من المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة القبول فلا يصح تعريها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون بوجودها الخاص امرا متحصلا ثم يعرض انه يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الجسماني عرض لها بصيرة بحيث يتعدد بعد ان لم يكن ذا جزء لا بالفعل ولا بالقوة وذا حيز لا بالفعل بعد ان لم يكن في حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما في نفسه غير موصوف بشيء من هذه الصفات

وح لا يخ اما ان لا يبقى عند التفكك و قبول التكثر والانفصال بهذه الصفات وجوده الخاص الذي لا يتقوم ويتحصل الا بانه لا ينقسم ولا يتجزى بالوهم والفرض اصلا فيكون ورود الامر العارض للشيء مما يبطل ذاته ووجوده الذي به قوام ذاته وهو محال لان عوارض الاشياء كالات ثانية لها تفيدها فضيلة و تماما لا ابطالا تاما وفسادا واما ان يبقى وجوده الخاص الذي من جهته الهيولى هيولى لكن وحدانيته التي كانت لها وعدم انقسامها ولو بالقوة لم يكن لها تتقوم به الهيولى بل امرا عارضا غير مقوم والذي فرضناه وجودا خاصا لم يكن من المقومات بل من العوارض فيكون ح للهيولى صورتان صورة عارضة عند التجرد بها يكون واحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة عند التجسم بها يكون كثيرة بالقوة وواحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا بين الصورة المجردة والصورة الجسمية قابلا للامرين من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم اصلا ويوجد مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما في حكمه فلينقل الكلام الى ذلك الجوهر المشترك **قوله** فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكم ان يفارق الصورة الجسمانية ايه لما الزم من تجويز مفارقة الهيولى عن الجسمية وكونها عند التجرد موجودة بوجود ممتنع عن الانقسام بالقوة بحسب لا اجل صورة تلحقها كون جوهر واحد مشتركا تارة يوجد مفارقا وغير قابل للقسمة وتارة يوجد متقدرا قابلا للقسمة يريد الشيخ ابطال هذا اللازم بابطال شقوقه واقسامه فيقول انا اذا قسمنا جسما بنصفين فانقسم الجوهر الهيولاني بالفعل اثنين كل منهما غير الاخر بالعدد وانفردت هيولى كل جزء بصورة والفرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فوهمنا تجرد كل من الهيوليين عن صورتها فبقي كل منهما جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر الذي قبل القسمة عن الصورة على فرضناه بحاله كما كان من غير قسمة الا انه ابتلت عنه الصورة فبقي هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل جميعا فح لا يخ اما يتحقق ههنا مخالفة بين هذا الجوهر الوحداني الذي بقي وجوده واحدا من غير عروض قسمة عليه وانفصال جزء منه وبين هيولى كل واحد من النصفين التي بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل للانقسام وهي كجزء من ذلك اولم يتحقق مخالفة بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما بتفاوت في المقدار فهو مسلوب عنهما او بعرض كيفيا ومقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للاخر فالطبيعة واحدة فيهما والاستعداد واحد ولم يحدث شيء الا مفارقة الصور الجسمانية وتلك المفارقة مشتركة ولان هذا لما مشترك وايضا لو اختلف احدهما بشيء دون الاخر كما وكيفية او مقدارا فنقل الكلام الا انه بم يختلف احدهما عن الاخر واما بفساد احدهما بعينه وبقاء الاخر او ببقائه وفساد الاخر فان كان المفسد المعدم له زوال الجسمية فلا يختص احدهما به دون الاخر فارتفاع الصورة الجسمية عن احدهما ان كان معدما له فيجب ان يعدم الاخر ايضا بارتفاعها وايضا ان كان ارتفاع الصورة الجسمية معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو عين المط والمقصد جواز التجرد هف وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما للاخر فهذا غير معقول اذ لا منافاة بين رفع صفة عن شيء ووجود شيء اخر من شانه ان يتصف بمثل تلك الصفة وان كان المفسد لاحدهما وهو هيولى احد القسمين امتزاجه مع هيولى القسم الاخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع فيما لا مقدار له او معنى ذلك الاتحاد ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لهما صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقداريتين كنسبة الكل الى الجزئية فيقال انهما اتحدتا ولما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك مح كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران الى قوله كلاما في نفس المادة لا في شيء ذي مادة وبالجملة فظهر ان هذه الشقوق التي يفرض ان يقع بها المخالفة بين المادتين المفارقتين اعني مادة جزء الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللازم باقسامه يوجب بطلان الملزوم فبطل الشق الاول وهو تحقق المخالفة بينهما واما الشق الاخر وهو انتفاء المخالفة بوجه من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشيء اذا لم ينفصل عنه شيء ما هو غيره وحكمه وقد انفصل عنه غيره حكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد عن الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره حكما واحدا من جميع الوجوه اي حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين على الوجهين يدل على بطلان الملزوم وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل الشقان اللازمان وهما المخالفة وعدم المخالفة بينهما بطل ما هو الملزوم من تجرد الهيولى عن الصورة وهو المط **قوله** وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد

للانقسام آه لما ثبت من قاعدة نفي الاتحاد الحقيقي بين الشيئين انه لا يمكن توحيد الكثير ولا تكثير الواحد الا بالمعنى الاخر الذى
يختص بالمقادير والمقدرات وهو الفصل والوصل بين الجسمانيات والانفعال بنحو اخر كالتخلخل والتكاثف فيتفرع عليه ههنا
قاعدة اخرى يتضح بها نفي اتحاد الهيولى بهيولى اخرى عند التجرد بل تجرد الهيولى مرة يدل انضاح وهى ان كل من شانه ان ينقسم في وقت
من الاوقات ويتكثر فلا بد ان يكون في طباعه وحقيقته ذاته استعداد القسمة المقدارية بان يكون ذلك الاستعداد ذاتيا متضمنا
في حقيقته وان منعه عن قبول الانقسام وخروجه من القوة الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما في
الفلك والاجسام الصلبة الثابتة عن الانقسام وذلك الاستعداد ومنشائه مقارنة المقدار فيمتنع حصوله الا بالمقدار
فثبت من ذلك ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة الجسمية لانها شئ من شانه ان ينقسم اثنين بعد ان كان واحدا وذلك عند
انفصال الجسم وان يتحد بعد ان كان اثنين وذلك عند اتصال الجسمين فان قلت ما بال المقدار اذا طرء عليه الانفصال انعدم
وهو الذى به يستحق المادة الانقسام وما بال المادة اذا اتصل عنه انعدم وهو الذى به يستعد المادة للاتحاد قلنا لا منافاة بين
كون الشئ مهيئا للمادة لان تقبل شيئا ثم ذلك وبين انعدامه عند حصول المهيو له اذ المثلان كالمتضادان لا يجتمعان في موضع
فا فا حدث احدهما زال الاخر والحاصل ان وجود المادة وجود يلزمه قبول الوحدة والكثرة فلا يقوم الا بالمقدار فلا يمكن ان تتعرى عن
الجسمية تفريع لما تبين وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر جسماني لا يمكن لهيتها بنحو اخر من الوجود به يكون امرا عقليا
غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون هو في ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية ووجودها
وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير متحصل بالهوية قابل للكثرة والوحدة وذلك
العنوان امر صورى عقلى غير قابل للقسمة اصلا فكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى بحسب الفرض
ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يستتبع الاحكام التى
ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية **قوله** ولان هذا الجوهر انما صار كما بمقدار حله فليس بكم بذاته فليس يجب
ان يختص ذاته لقبول بعينه دون قطر آه يريد بيان صحة التخلل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك ببيان ان
الهيولى في ذاتها ليس بكم وان كان وجودها غير منفك عن كمية ما والدليل على مغايرتها في الوجود عن الكمية والمقدار قبولها الاتصال
والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا الصورة الجسمية التى بها قوام الهيولى امر مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة
الهيولى في ذاتها الى ساير الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا يختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول
منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون اكبر او اصغر وان كانت الصورة الجرمية بجوهريتها واحدة واحدة في الصورتين لما علمت ان
الصورة الجوهرية ايضا كما الاجزاء لها تعينا وهميا او حسيا ولا تفاوت بين واحدة منها وواحدة اخرى في العظم والصغر وغير ذلك
بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهى ايضا مما لا يجب بحسبها الاختصاص بقيد دون قيد فنسبة ما هو غير متجزى في ذاته
كالهيولى او غير متجز تجزيا تعينيا وهميا او حسيا بل فرضيا عقليا فقط كالصورة الجسمية الى مقدار معين نسبة واحدة والا
لكان مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متجز وغير مختلف النسبة الى كل جزء فمحال
ان يكون جزء منه في ذاته يطابق جزء من المقدار وهو في ذاته معرى عن التجزى بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف بذلك ثانيا وبالعرض
فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل فيطابق جزء منه جزء المقدار وكله كل المقدار كساير الاوصاف التى يكون بالعرض كالتحيز وقبول
الاشارة والشكل والحركة وغير ذلك فظهر مما ذكرناه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم بالتخلخل وقوله هذا محسوس اى وجود
التخلخل والتكاثف مما يثبت باعانة الحس فان الحس يشاهد انشقاق القارورة اذا ملئت ماء واحكم صمامها والقيت في النار فيعلم ان
الشق بزيادة المقدار لما في القارورة لا بسبب دخول النار من خارج اليها اذ ليس في داخلها مكان لما يغشاه ثم ما الذى الجأها
ان يدخل اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا يشاهد الحس دخول الماء في قارورة يمص ماؤها فيكب على
الماء فيعلم النفس ان ذلك لاجل ان الماص يجذب بعض الهواء الذى فيها بالقسر فلو لا حصل التخلخل في الباقى يلزم الخلاء وهو ممتنع فاذا كب
على الماء يدخل فيها صاعدا لرجوع الهواء الباقى الى قوامه الاصلى لزوال القاسر وامتناع الخلاء ولولا ذلك لما صعد الماء الذى

من طبيعته

من طبيعة السفل فهذه حجة عند المص على التخلخل وعند الكت على التكاثف والاستعدادات التي ذكرها منكر والهيولى ومنكر التخلخل و
التكاثف المثبتين عليهما عن هاتين الجهتين تعصبات خارجة عن التحصيل وتكلفات صادمة للتحقيق **قوله** بل يجب ان يكون تعين المقدار
عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار اه يعني لا يكفي في تعيين المقدار الجسمي وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه
من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد ان يكون من احوالها المقارنة لها لانه لا يخ اما ان يكون من المقارنات لها كالصور والاعراض واما ان يكون
امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخلو اما ان يكون افادته المقدار للمادة المتقدرة بتوسط شيء اخر بان يؤثر اثرا يتبعه ذلك الا
حصول المقدار او يفيد استعدادا او لا ثم يفيد بواسطته المقدار او لا يكون افادته بتوسط شيء اخر فالشق الاول من الترديد الاول
هو المط وكذا الاول من الثاني يرجع الى ما هو المط وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير
في الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو بط والا لزم ان يكون المواد في الاجسام كلها
لكونها متساوية الاستحقاق للكم متماثلة المقادير والاحجام لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضاها واحد والفاعل
الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم بط لان
الوجود يكذبه فكذا الملزوم **قوله** ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه من حجم اه يعني لو فرض جواز
كون الاجسام متساوية الاحجام حتى يكون لكل منها حجم غيره فالكلام في تعين ذلك الحجم لها دون غيره من الاحجام عايد لان نسبة ذلك
السبب الى جميع الاحجام واحدة كما ان نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس يجب ان يصدر منه حجم واحد على الجميع لا مر يضاف
اليها فيكون بانضيافه الى المادة والجسمية يستحق المادة المقدار المعين فلا يكفي وجود المادة والجسمية ولا ايضا وجودهما مع وجود
السبب المفيد المصور للمادة بالكمية الخاصة الا مع انضمام شيء اخر او حال اخرى لاجلها يستحق المادة لان تصورها المصور بذلك
المقدار وتلك الكمية واذا اختلف المقادير فذلك الشيء ايضا يجب ان يكون مختلفا لكن يجوز ان يكون الاختلاف فيه اما بالنوع
او بالاشد والاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد مقدار الاعظم بالتخلخل والبرودة يفيد مقدار الاصغر
بالتكاثف والثاني كمراتب الحرارات والبرودات وكل مرتبة من مراتب الحرارة يفيد قدرا خاصا من الزيادة في حجم القابل وكلما
صارت الحرارة اشد صار القابل اعظم قدرا وكذا البرودة كلما كانت اشد كان القابل اصغر قدرا **قوله** وان كان الاشد
والاضعف يقرب الاختلاف في النوع اه يعني ان الاختلاف بالشدة والضعف يقرب من الاختلاف بالحقيقة وذلك معنى كون
فرد من افراد معنى واحد كالحرارة مثلا اشد من الاخر ان يكون ذلك الفرد في حد نفسه بحيث يكون كانه امثال الفرد الاضعف
وهذا لا يتصور عند المشائين الا بان يدخل في حدود الافراد شيء زايد على المفهوم المشترك داخل في ماهية بعض الافراد تنقصها
عند اتباع المشرقيين التفاوت بين الافراد ايضا بنفس المعنى المشترك الذاتي فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف في الاشد و
الاضعف قريبا من الاختلاف في النوع اما على المذهب الاول فلان الاختلاف بين الافراد بما راجع الى الاختلاف بالوجودات
للافراد والاختلاف بالوجود يوجب الاختلاف بالنوع واما على المذهب الثاني فلان التفاوت في نفس الماهية بحسب كمالها ونقصها في
ذاتها فيهما من الاختلاف الانواع تحت جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف بالنوع والاختلاف بالاشد والاضعف على اشد ضعيف
عند اهل البصيرة والاعتبار **قوله** فقد علم ان الهيولى الجسمية بعينها لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات تدصح
من المقدمات المذكورة كاثبات تبدل المقادير على جسم واحد وان المادة في نفسها لا تخلو من المقدار وان الجسمية يقتضي
مقدارا معينا والا بسبب المفارق مما يقتضيه بل لا بد من استعداد المادة لوجوده ومن اختلاف الاستعدادات لاختلافه وتعاقبها
لتوارده ان الهيولى الواحدة بعينها قد يستعد تارة لمقدار وتارة لمقدار اخر اعظم منه او اصغر دفعة او على التدريج وهذه المسئلة
ايضا من المسائل التي هي مبادي العلوم الطبيعية اذ يبتني عليها كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث السحب
والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كما يظهر عند التامل فيها **قوله** وايضا فان كل جسم يختص
لا محة بحيز من الاحياز وليس حيزه الخاص بما هو جسم اه يريد اثبات صورة اخرى غير الجسمية بها يختلف الاجسام انواعا اعلم ان لكل
واحد من الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد به يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية اي صور

الى النوع بالتقويم والتحصيل وهى عند محصلى المشائين من اتباع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس جواهر هى المبادى القريبة
لآثارها المختلفة وحركاتها وسكناتها الذاتية فيسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لها الصيرورة الجنس بها انواعا
مرتبة فهذه اوصاف وعنوانات لامر واحد فى كل جسم طبيعى فمن حيث كونه مبدأ للآثار تسمى قوة ومن حيث انه مبدأ الحركة
والسكون الذاتيين تسمى طبيعة ومن حيث كونه مقوما للمادة الجسمية تسمى صورة ومن حيث كونه متمما الهيئة الجنس يسمى كمالا اول وللمستدل
ان يأخذ الطريق فى اثبات وجودها وجوهريتها من جهة كل واحدة من هذه النعوت والجهات اما من جهة الآثار فكما بينه الشيخ
فانا نعلم بالضرورة ان للاجسام احيازا مخصوصة يطلبها عند المفارقة ويستقر فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض
انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف كالنار انما يتحرك نحو السماء بحسب ذاته ومن جهة امر خاص به وكذا نعلم ان بعض الاجسام
قابلة للانفكاك والالتيام وقبول الاشكال بسهولة كالماء والهواء وبعسر كالارض والنار وبعضها ممتنعة عنها مطلقا كالكواكب
والسماء وكذلك مختلفة فى كثير من الآثار كالكيفية والكمية والوضع وغير ذلك وهى مجبولة على حفظها عند الحصول وعلى
طلبها عند الزوال بتعاسر والرجوع اليها بعد دفعه على اسرع زمان يتصور فى حقها فمبادى هذه الآثار لا يمكن ان يكون هى
الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع فى الجميع وآثار المتفق متفقة ولا الهيولى لانها قابلة محضة ليست بفاعلة ولانها مشتركة فى العنصريات
بل فى الكل بذاتها عند التحقيق فيتفق اثرها لو كانت مؤثرة ولا الامر المفارق للاجسام لتساوى نسبته الى الكل ولا البارى جل
اسمه لتعاليه عن صدور الكثرة عنه بلا وسايط واستقلة من الاشياء يصدر عنه تعالى على ترتيب الاشرف فالاشرف الى الاخس
فالاخس حتى ينتهى الى الاجسام وموادها وهذا الاتيان فى القول بالفاعل المختار عند التحقيق ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و
القائل به لسانا ما يكره ضميرا او الاخرج عن حد الانسانية الى حد من حدود البهيمية فاذن لابد ان يكون مبادى هذه الآثار امورا
مختلفة داخلة فى ذوات الاجسام غير الهيولى والجسمية المشتركة فهى صور نوعية جوهرية اذ جزء الجواهر جواهر فثبت ان المادة الجسمية
اى مجموع الهيولى والجسمية لا يوجد مفارقة لهذه الصور الكمالية فكما ان المادة الاولى انما يتقوم بالفعل بالجسمية فكذا المادة الجسمية
انما يتقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها بالفعل بحيث لا يقبل الاشارة والقسمة والتحيز فكما
قد جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه فى الوجود الخارجى وقد اشرنا الى ان القضايا المعقودة فى احكام الهيولى
مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز
ان يكون تلك المبادى للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر فى الجسم لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسرى
وغير القسرى مبدأ ما للحركة وليس بصورة والحرارة فى الحديد الحامية مبدأ الحرق لجسم ما والحركة فى بعض المواضع سبب الحرارة
وليست بصورة جوهرية فليكن ما سميتموه صورا من قبيل الاعراض وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض
مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افادة التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها اولى بالعرضية
بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكونها مبادى جوهرية ليست متوقفا على
كونها مبادى فعالة بالحقيقة بل يكفى كونها معدات فان الآثار المختلفة لابد لها من مخصصات مختلفة فهى ان كانت ذاتيات للاجسام
ومبادى لفصولها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها
فينقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهى الى مخصصات هى ذاتيات تنقسم بها الجسم الطبيعى انواعا
والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المط واما ما وقع منهم من نسبة الافعال والافادات الى القوى فمن باب المسامحة بعد
ما حققوا الامر من كون الفاعل فى الايجاد يجب ان يكون متبرئ الذات عن علاقة الاجسام الوجه الثانى انا لا نسلم ان نسبة
المفارق الى ساير الاجسام واحدة لم لا يجوز ان يكون له خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف
الآثار لاختلاف استعدادات بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الاولية عليها والجواب ان
الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمى يستدعى منشأ وصفة متقررة فى ذات المستعد بها يستعد لامر فهذه لو كانت امرا عارضا
عن ذات الجسم لكان من قبيل الآثار فعاد الكلام فى ترتبها وعروضها جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلابد ان ينتهى بالاخرة الى صور

فى ذات

في ذات الجسم يكون متقوما بها لتقدمها على الجسم وعلى ما يصدر عنه فاذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يرجع ويقول انما كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها بما يحتاج الى صور مخصوصة مختلفة يكون هي اسباب اختلاف الآثار فما سبب اختصاص
تلك الاجسام بتلك الصور واختلافها بها بعد اشتراكها في الجسمية العامة لانا نقول ان تلك الصور بوجوداتها اسباب لحصولات
الجسمية المطلقة انواعا مخصوصة وهوياتها الفايضة عن المبادي مقومات للانواع بهوياتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس
عن هذا يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون منشأ اختصاص الفصل كالناطق مثلا بحصة جنسه في النوع
المخصوص كالانسان مع كون الجنس امرا واحدا في جميع الانواع التي تحته ولا يعلمون ان الجنس من توابع الفصل ولوازمه المتأخرة
عنه في الوجود والوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام
آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صورة نوعية او يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر انواع الاجسام
كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن تقدمه وحذا حذوه من معلميه واساتيذه كسقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاذيمون وغيرهم
من اعاظم حكماء الفرس والمشرقيين والخسروانيين من ان لكل نوع طبيعي من الاجسام مدبرا عقليا ذا عناية بذلك النوع وهو الغاذي و
المنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافاعيل من قوى بسيطة عديمة الشعور وفيما من نفوسنا والا لكان لنا شعور
بها كما نقله عنهم الشيخ الاشراقي في كتبه والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات المفارقات الكثيرة وانها مبادي فعالة في هذا العالم
الا انا نعلم ضرورة ان مباشر هذه الافعال سواء كانت على سبيل الاستقلال او على وجه التوسيط امور مقارنة للاجسام
اذ لا شك ان النار محرقة والماء مبرد والارض مجففة والهواء مرطب والفربيون يحلل والشجر ينمو والحجر يهبط الى غير ذلك من الآثار
المختلفة الصادرة عن الاجسام المختلفة والقول بانها ما الاسبية لها في الايجاد ولا في الاعداد مكابرة فطريق آخر لاثبات هذه
الصور وهي من جهة تقويمها للطبيعة الجسمية فانها وان كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى محصلات ومقومات
اخرى اذ يمتنع ان يكون للجسم المركب من الهيولى والصورة الاتصالية امرا قائما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت الجسم المطلق
فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا بوجه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه فيجب ان يقومه ويقسمه بالفعل شيء يجري مجرى
الفصل وما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا وان لم يكن داخلا في قوام ماهيته وهو جوهر فذلك المقوم جوهر
وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية فتبين انه لا يصح ان يكون الصورة الجسمية في الاجسام التي يتعاقب عليها الصور الطبيعية تماما
لنوعيتها والا لكان يلزم ان يكون تلك الصور اعراضا لاحقة بعد تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا وهو محال ولا
يجوز ان يتقوم الهيولى بالصورة الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد اذ تبين ان مادة واحدة بسيطة لا يجوز ان
يقومها صورتان بل يجب ان يتقوم اولا الصورة الجسمية بالصورة الطبيعية فيتنوع ثم يقوم المادة والجسم هو معنى ثالث يتأحد من هذه
الامور الثلثة متحدا بالفعل لا بعرض فارض واتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالبياض فان الجسم له وجود وقوام بالفعل لا بالبياض
ولا كذلك حال المادة من الصورة والاعتراض عليهما من قبل شيعة الاقدمين بوجوه من الابحاث الاول ان الاحتجاج على حاجة الجسم
وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورا بلزومها الجسم وعدم جواز خلوه عنها غير منتج لان استحالة الخلو لا يدل على الجوهرية
وافتقار المحل اليها اليس لا ينفك الجسم عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ثم لو اوجب كون المخصصات مقومات
الوجود لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل
النوعي فكما سميتم مخصصات الجنس انواعا صورا فلا سميتم مخصصات النوع اشخاصا صورا واذ لا يصح تقرره دونها وفي هذا النوع
ابحاث مترادفة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها شيخ الاشراق في كتبه تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور ونحن قد اوردنا
في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار ثم حققنا الحق وبينا الصواب ولكن طرحناها هيهنا مخافة الاطناب والذي نذكره الان من تحقيق
التفصي عما ذكره ان مخصصات الاجسام والمواد منها ما هي كمالات تستكمل بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة من الوجود الادنى الاخس
الى الوجود الاقوى الاشرف ومنها ما هي لواحق غير كمالية لا يصح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية

للامر العام او من التوابع الاتفاقية فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية و
الضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاول لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة الانواع
التي تحتها فهي تكون لا محالة جواهر والثانية لكونها متاخرة عن الانواع ولحوقها اياها بعد كمالها وتمامها يكون اعراضا **قاعدة**
عرشية اذا تركب امر من امرين تركيبا طبيعيا احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعرف هل هو جوهر صوري
او عرض تابع فانظر الى مرتبته في الوجود ودرجته في القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما انضم اليه والاثار المرتبة
عليه اكثر فاعلم ان نسبة التقويم العلية اليه اولى من نسبة التقويم والمعلولية اليه بالقياس الى قرينته بعد ان يثبت عندك انه لا بد
في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما وعلية ومعلولية ما بين جزئيه فيعلم ان نسبة الجوهرية اليه اولى لان مقوم الجوهر اولى
بالجوهرية وان كان ذلك الامر اضعف تحصلا واخس وجودا فاعلم ان المضموم اليه مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر
الوجود عنه فيكون اما مادة له او عرضا قائما به المنهج الثالث لاثبات جوهرية الصور الطبيعية وهو من جهة كونها محصلات لجهات
الاجناس الطبيعية تقريره ان هذه الامور اذا تبدلت في الاجسام بتغيير يتغير بها جواب ما هو وليست هي اعراضا زايدة اذ الاعراض
اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء وكل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو للجوهر فهو جوهر لا عرض والا لكان الجوهر متحصل
القوام من عرض والبحث عليه بيانه ان القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب
ما هو فان الحديد يقبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو صح الجواب بانه حديد او يجعل الحديد بحيث اذا حصل فيه الهيئة
السيفية فسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا
جعل لبنات وهي بهابتة لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحصل فيه الا اجتماع الاشكال والاوضاع وهي اعراض فقد علم ان تبدل
الحد ولا دخل لكون التبدل فيه جوهرا او عرضا ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وخاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب
وعدم تبدله وانما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم
بحسب الوجود والكلام ههنا في التقوم بحسب الماهية والاولى ان يرجع الكلام الى المنهج المقدم والموقف الذي سبق الكلام فيه هذا ما اورد بعض
الاقدمين ان بحث في هذا الموقف ونحن نؤخر الجواب عنه الى تقرير مسلك اخر في هذا المطلب قريب الماخذ من هذا المسلك استدلالا
ونذكر البحث من طرف المنكرين فنشير الى الجواب على وفق اسلوب القوم ثم نعين الحق الصريح والمنهج الرابع وهو ان هذه الامور لجزء الجواهر
النوعية وجزء الجوهر جوهر فيكون هي جواهر مثلا حقيقة النار ليست مجرد الجسمية بل مركبة من جسم وامر يحصل من مجموعهما حقيقة النار
وكذا الماء والحيوان والنبات وغيرها وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه او من الوجه الذي هو جوهر مسلم انه جوهر واما
جزء الجوهر مطلقا او من جهة اخرى فلا فان الجسم الابيض او الحار جسم وجوهر ولكن ليس البياض والحرارة الا عرضا فهكذا نقول
الماء يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزئه الاخر الذي هو الصورة المائية وايضا لا يمكنك ان تحكم ان الماء من حيث انه ماء
او بجميع اجزائه جوهر الا بعد ان تعلم بجميع اجزائه جوهر فيكون احتجاجك بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المط
الاول كيف والجوهرية اذا كانت لجزء لاجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها الاجزاء اذ المتقدم بالطبع
على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء فيلزم ان لا يعقل جوهرية الماء الا بعد تعقل جوهرية جميع اجزائه فكيف
يصح ان يثبت جوهرية اجزائه بجوهرية الكل التي لا يمكن اثباتها الا بجوهرية الاجزاء والا لزم الدور هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات
بيانه عن الاقدمين واما الجواب عما ذكره في الموقفين فاعلم انه من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يحصل طبيعة
واحدة نوعية من مقولتين ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها اذا اريد بها المركب من شيء خاص ومبدأ الاشتقاق
كالاسود والابيض والرومي والزنجي اشياء لا حظ لها من الوجود انما الموجود في كل منها اثنان موضوع وصفة كجسم وكيفية او جسم
واضافة لان الملتئم من ذاتي جوهر وعرض او من مقولتين لم يكن لمجموعه ذات مقولة واحدة خارجة عن المقولتين الجزئين ولا ذا مقولة
واحدة عين المقولتين ولا لهما معا جنس واحد او فصل يحصله اذا علمت هذا فنقول لا شك ان النار والهواء والشجر والحجر والحيوان
وغيرها الكل منها حقيقة واحدة محصلة وحدتها وحدة حقيقية غير تعملية ولا اعتبارية فيكون جوهرا واحدا بالذات والجوهر

جنسه وقد علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كانا متغايرين فى المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان الجنس المركبات
متحد بالمادة الخارجية فى الوجود والفصل متحد بالصورة فيه لزم ان يكون الفصول للجواهر جواهر فيكون مبادى تلك الفصول
اعنى الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر هذا وتحقق فلنشرع فى الجواب عما يرد على المنهجين الاخيرين فنقول اما قول المستدل
فى احد المنهجين ان كل ما يتغير بتغيره جواب ما هو فهو جوهر والا فهو عرض ليس مراده على الاطلاق وفى كل موضع طبيعى تحت جنس
الجوهر له وحدة طبيعية وله حد مع لوم كالماء والهواء وغيرهما وله صفة خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصلا او خاصة فبتلك
القاعدة يعرف كونها من ايّ القبيلين فيستدل بها على كون فصول الانواع الطبيعية للاجسام ليست هى المعانى الماخوذة من
الاعراض القايمة بها كما هو عند الاقدمين فان النار مثلا عندهم عبارة عن الجوهر المقدارى مع الحرارة المحسوسة واليبوسة
وغيرهما من مجموع الاعراض القايمة بها وكذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل من امور اخرى جوهرية وراء هذه الاعراض وما
بازائها من المشتقات المحمولة مما لا يتبدل بفرض تبدلها او زوالها جواب ما هو فيعلم ان نارية النار ومائية الماء مثلا ليست بهذه
الاعراض المحسوسة التى عندهم مبادى الفصول واما النقض بالسيف والسرير ونحوهما فليست هى بانواع طبيعية وما يشبه بالفصول
فيها ليست من الامور الطبيعية التى توجهت اليها الطبيعة واستكملت بها المادة بخلاف كل من العناصر واللؤلؤ والياقوت والانسان
والفرس والشجر فان لها عللا اربع كلها ذاتية اثنتان منها مقومتان للوجود وهما الفاعل والغاية خارجان عن عالم الفعل و
الانفاق واثنتان منها للماهية وهما داخلتان فى ذاتها ويلابس احدهما بالاخرى فى الوجود ولكل منهما حاجة الى الاخرى بوجه كما يستعمل
فى الفصل الاول ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهى المسماة بالصور فالصورة الطبيعية هى جواهر واما قول
المثبتين للصورة فى المنهج الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا فهو ايضا معناه ان كل ما علم على الاجمال انه جوهر وله وحدة طبيعية
فجزؤه لا محالة جوهر لانه اقدم منه فى الوجود والعلم يكون ماهية الشئ الواحد كالانسان مثلا جوهرا لا يتوقف على العلم بجميع اجزائه الحاصلة
كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعى وكونه قابل ابعاد ثلثة لا يتوقف على العلم بانه مركب فى الخارج من الهيولى والصورة وانهما جوهران
اذ وقع الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حده المعلوم وجوهريته فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشئ لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية
كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا حاصل له اذ جوهرية الشئ
لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة ومقوم له ومقوم الشئ لا ينفك عنه فى اعتبار من اعتبار ذاته وحيثية
من حيثياته فالجوهر جوهر باى اعتبار اخذ وباية حيثية اخذت له واما تمثيله بالجسم الحار والابيض فقد علمت الحال فيه فحمل الجوهر على
احد جزئيه بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات اذ ليس من حد جامعه والكلام فيما هو جوهر بالذات فكل ما هو جوهر بالذات اى
المستغنى عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون ايضا جوهرا او مستغنيا عنه فان قوام الشئ بجزئيه ووجوده ووجوبه بعد وجود الجزء
ووجوبه لانه معلول وجهات الفقر يكون فى المعلول اكثر منها فى العلة فافتقار العلة الى شئ يوجب افتقار المعلول اليه دون العكس
فكيف يكون المركب مستغنيا عن الموضوع والجزء مفتقرا اليه واما تجويز كون جزء الجوهر قايما بجزئه الاخر الجوهرى فهو ايضا من مجازفات
من اهمل شرايط الوحدة الطبيعية فى الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التاليف الطبيعى بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة
بالتاليف الاعتبارى بين الموضوع والعرض فان احد الجزئين اذا كان مستغنى القوام عما يقوم به فيكون تلك النوعية غير مفتقر اليهما
يضمه بعد وجوده لذاته فلا يحصل منه ومما يضمه فى مرتبة اخيرة ذاتا احدية مندرجة تحت مقولة الجوهر بل المجموع شيئان جوهر و
عرض لا شئ واحد جوهرا او عرض هذا ما عندى على طريقة الحكمة المشهورة **كلمة عرشية** ثم ان الذى هدانا الله بنوره واتاه
على قلبنا بفضله هو ان الصورة النوعية ليست بجواهر ولا باعراض هى وجودات خاصة لجهة ماهياتها النوعية والوجود ليس بجوهر فى ذاته
ولا عرض بل لاتحاده بالمهية يوصف باحدهما وذلك لما اشير اليه ان فصول الجواهر متحدة مع الصورة فى الجنس ليس بجنس للفصل
المقسم ولكن متحدة معه فى الوجود الا ان للعقل ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما لازم اعم للاخر والاخر عارض
اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا فى ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف والفصل اقوى
تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هى بعينها الصورة الخارجية فوجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات

دالا كان

ولا ايضا تحت شئ من المقولات الباقية العرضية مع ذلك معلوم انها ليست مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان
وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر له جنسا اذ لا ماهية للوجود بذاته حتى يكون جنسا لكنه متحد مع المهية في الخارج فوجود
الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا فمن ههنا يتفطن العارف اللبيب ان الصورة النوعية هي نحو من الوجود البسيط
وجودية والفصول عنوانات بسيطة لها وهي متمايزة بذواتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فليست بذواتها بل بما
يلزم منها ويلحق من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص ولوازمه
وانما التشخص بنفس الوجود فالوجود متشخص بذاته والمهيات متشخصة به كما انه موجود بنفسه والاشياء موجودة به فكما ان كل فصل اخير
لنوع النوع مصداق لحمل جميع ما يحصلها من معاني الاجناس والفصول المترتبة القريبة والبعيدة التي يتركب منها النوع الاخير فكذلك
الصورة النوعية انها حقيقتها جامعة بذاتها لجميع الواردة من الصور والقوى التي يتألف منها المركب الطبيعي كالانسان مثلا فان صورة
البسيطة التي للانسان هي بعينها منشأ الحيوانية والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمانية وغيرها بل هي بذاتها كل هذه الاشياء
وكلما كان الوجود اقوى واكمل وابسط كانت حيطته بالاشياء اكثر وسنزيدك توضيحا لهذا المقصد في مستانف الكلام عند تحقيقنا
الانظار في شرح هذا الكتاب انشاء الله وهو من الحكمة المضنون بها على غير اهلها **قوله** في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود
الغرض في هذا الفصل كيفية الارتباط بين المادة والصورة في الوجود وانهما متلازمان بتلازم معلولي علة واحدة مع تقدم احدهما على
الاخرى في الوجود ضربا من التقدم **قوله** فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة
المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخ اما ان يكون بينهما علاقة التضايف او ما يحقق وبين ان المادة الجسمانية مفتقرة في القوام
الى الصورة لانها ناقصة الجوهر مبهمة الذات بالقوة والصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية الوجود عن الهيولى كما علمت بالبرهان من انه
لو جردت الصورة في هذا الوجود عن الهيولى لكانت مقدرة متشكلة بمقدار مخصوص وليس من لوازم الجسمية العامة المشتركة والا لزم
اشتراك الاجسام كلها فيهما او اللازم بط فكذا الملزوم فهما اذن حاصلان فيها بانفعال وقبول للمادة وقد فرضت مجردة عنها وايضا
ان جردت الصورة عن المادة من غير وقوع قسمة عليها وجردت وقد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة اختلافا فاما مقدارا بالاكثر
والاقل بالجزئية والكلية لان الطبيعة في الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا لما وقع الاختلاف فلا بد هناك من انفعال المادة وقد
فرضت مجردة عن المادة وعلاقتها معها فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودي فلا يخ تلك العلاقة اما علاقة التضايف او علاقة
العلية والمعلولية اما الاول فغير صحيح بينهما من حيث ذاتيهما اما اولا فلانهما من مقولة الجوهر والمضاف مقولة اخرى واما ثانيا فلان
كلا منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى بان يكون هذه مادة لتلك وتلك صورة لهذه لا يعلم الا بنظر دقيق وبحث عميق كما علمت
مضافين حقيقيين بالذات وان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوضعي مضافا مشهوريا فان الهيولية داخلة تحت المضاف لانه لا يعقل
اوذا استعداديه الا بالقياس الى ما هي قوة او استعداد له وكذا كون الصورة صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما هي تمام وكمال له لكن الكلام في نفس
حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم الاسم والا لم يحتج في استلزام كل منهما الاخرى الى استدلال لانهما يعقلان معا واما ثالثا
فلان كلامنا في الحال بين المادة والصورة المتلازمين الموجودتين معا واضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس الى
الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة لمادة هي بالقوة اذا
تحققت بالفعل بطل كونها مادة لها بالقياس الى هذه الصورة فيصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى مبهمة الوجود كلما
تصورت بصورة تجدد لها نحو اخر من الوجود فهي بهذا مستعدة لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق التضايف بل علاقة التلازم الوجودي
على نحو غير التضايف **قوله** فلا يخ اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة
امرين متكافئين في الوجود وليس احدهما علة ولا معلولا للاخر لكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود اه لما ثبت ان العلاقة بين المادة و
الصورة ليست علاقة المتضايفين فلا يخ اما ان يكون احدهما بخصوصها علة والاخرى معلولة او يكونا امرين متكافئين في الوجود والتكافؤ
في الوجود يتصور على وجهين احدهما ان يكون كل منهما علة للاخرى وهذا ممتنع بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى تكلف
الاستدلال وثانيهما ان لا يكون احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك فليس

[illegible]

بحوز

يجوز ان يكون عدم شئ منهما علة لعدم الاخر اذ كل ما لا يكون وجوده سببا لوجود شئ لا يكون عدمه سببا لعدمه فكل شيئين لا يكون
احدهما علة لعدم الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا به فليس احد الرفعين رفعا موجبا للرفع بل رفعا مع رفع كما ان وجود كل منهما
ليس وجودا حاصلا بوجود الاخر ولا وجودا يوجب لوجود الاخر بل وجودا مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين ما ذكره في كتاب الشفا في كثير
من المواضع على التفصيل وسيأتي زيادة ايضاح لهذا الفرق في خلال هذا البحث وفي غيره ايضا وبالجملة وقد علم ان الرفع قد يكون سببا
لرفع وقد يكون لا بد معه من رفع كما في جانب الوجود من انه قد يكون احد الوجودين وهو وجود العلة سببا للاخر وهو وجود المعلول وقد
يكون معه لا موجبا له كعكس ذلك او معلولي علة واحدة فيكون كاشفا عنه وموجبا لحصول العلم به كما في البراهين الانية بقسميه حيث
ان العلم بوجود معلول او عدمه يوجب العلم بوجود العلة او عدمه وكذا العلم بوجود احد معلولي علة واحدة او عدمه يوجب العلم بالاخر
وجودا او عدما وان لم يكن احدهما سببا للاخر وجودا او عدما في نفسه فيكون كل من الشيئين بحيث يكون رفعه برفع الاخر غير صحيح
وان صح ان يكون رفعه مع رفع الاخر فاذا كان كذلك فلا يخ اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شئ ثالث غيرهما او يلزم
بسبب رفع الامر الثالث بان يكون لولا عرض لذلك الامر الثالث عدم او لولا لم يكن هذا مرتفعا ولا يكون لشئ من القسمين لا ذا ولا هذا
بل يجريان لاحدهما يرتفع مع الاخر والاخر يرتفع مع رفع هذا من غير استناد الى ثالث في الرفع فيلزم من هذا الفرض ايضا ان يكون
طبيعة كل منهما غير متعلقة الوجود بالفعل بالاخر فيلزم منه احد الامور الثلثة اما كونهما متضايفين او كونهما واجبي الوجود لذاتيهما
او كونهما مستندا الى ثالث والكل ممتنع فالشق المفروض الملزوم مح كذلك بيان اللزوم انه ان كان التعلق بينهما بحسب الماهية والمعنى
فيكونا متضايفين وقد مر انهما ليستا كذلك هف وان كان التعلق بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبي الوجود او لا والاول مح لانك قد
علمت ان لا تعدد في الواجب وان لا امكان في نفي الوجود ولا في مرتبة وجوده وجود وايضا مثل الهيولى والصورة واحدهما بالقوة
والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجبا الوجود لذاته والثاني يوجب كون كل واحد منهما بذاته ممكن الوجود وواجبا لا بالاخر بل بثالث
فيصير هو وصاحبه واجبي الوجود بشئ ثالث اما ابتداء او بالاخرة اذا ارتقيا في الحاجة فيكون ذلك الشئ الثالث من حيث انه السبب المقتضي
لوجود كل منهما لا ينعدم شئ منهما الا بانعدامه كما لا يوجد الا بما خليته وجوده سواء كان تام العلية او بانضمام واسطة معه
فيكون ارتفاع كل منهما برفع شئ ثالث والمفروض انه ليس كذلك هف احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع المرفوع منهما
يلزم بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجبا لرفع الامر الثالث **قوله** فاذا كان رفعهما بسبب رفع شئ ثالث فح
يكون هما معلولا فلنظر كيف يمكن ان يكون ذات كل منهما متعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخ اما ان يكون اه هذا احد الشقين
الباقيين وهو ان يكون رفع كل منهما معلولا لرفع الثالث فذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن رفعه سببا
لرفعهما فلينظر في كيفية تعلق احدهما بمقارنة ذات الاخر فهي اما بان يكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم الدور
وتقدم كل منهما على نفسه وهو مح كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا بالوساطة وهو بعينه اقرب الى الثالث والاخر
بعينه هو معلول صاحبه معلول معلول ذلك الثالث وهذا موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي محتملة في اول النظر اذا
الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الباقي وهو
ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الاخر وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة علة الاخر و
الاخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر ههنا الى ان يكون احدهما علة والاخر
معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للاخر والاخر معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما
سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره وشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علية مستقلة ام غير مستقلة **قوله**
فلينظر الى الان بينهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة اه لما وجب
في صحة التلازم بين الهيولى والصورة ان يكون احدهما بعينها علة للاخرى فلا بد ان ينظر ايهما هي الحرية بان يكون علة اما الهيولى
فلا يصح ان تكون هي العلة المقتضية لوجود الصورة لثلثة اوجه اما الاول فهو ان كل مادة لشئ بما هو مادة له حقيقتها القوة والاستعداد
وقد علمت ان المادة الاولى فصلها الذاتي انها مستعدة وكل ما هو مستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له والعادم للشئ لا يكون

الاخر وجود معنى علاوة على عدم الكلام في كون بين وجود علاقة بالاخرى في كونهما عليه دم احدهما بعينه علة

معنى

مفيد الوجود فالمادة لا يكون مفيد الصورة لها وايضا كل ما هو سبب لذاته لوجود شيء كان سببا له دائما من غير استعداد فلم يكن المادة مستعدة وهي مستعدة هف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة والصورة امر بالفعل ومن المحال ان يصير المعدوم علة لوجود شيء الا ان يصير موجودا من قبل ذلك الشيء فمحال ان يصير المادة علة لوجود الصورة الا ان تصير مصورة بصورة اخرى فتميز هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل الموجبة وهي التي لا يكون موجودة الا ويكون علة للاخر ولا يكون موجودة الا ويتقوم بها الاخر ويوجد بالذات من جهتها وهذا معنى التقدم بالذات فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم وحيثية كونه متقدما على شيئا واحدا وكذا وجود المتاخر وحيثية كونه متاخرا ومعلولا شيئا واحدا سواء كانت العلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها منفكة عنها وسواء كانت نسبة القياس الى ما يقارن ذاته ذاته لذلك الشيء او بالقياس الى ما يباين ذاته ذاته فان كلا القسمين مما هو جائز في الوجود اذ من الاسباب ما هو سبب لما يقارنه ما يوجد عنه بلا توسط مباين منه ومنها ما هو سبب لما يباينه وما يوجد عنه غير ملابس له فان العقل الصحيح والذهن المستقيم لا يابى ولا ينفر عن تجويز القسمين كليهما مع التفحص وجوبهما والبرهان يقتضيهما جميعا فان من المبادي ما هو سبب لما يباينه كالباري للاجسام ومنها ما هو سبب لما يقارنه كالموضوع للعرض فمن هذا القبيل ايجاب الصورة للمادة والفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين لان كثيرا من الارهام العامية ذهبت الى ان الوجود زائد على الواجب تعالى والمهية علة للوجود قياسا على لوازم المهيات فجوزوا ان المهية لا بشرط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من يزعم ان السبب للشيء هو الذي يكون متقدما عليه بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي سبق زمان عليه لم يكن فاعلا ثم صار له قصد وارادة من جهتها صدر عنه المفعول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة والماء فاعلا للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا ربما يتوهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون مثل الاربعة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لهما بل موصوفا بهما فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان يظهر ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس من جهة انه لو كانت علة لزم ان يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديدين لا ينافي السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة هو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان والسبب للشيء لا بد ان يكون لذاته بالفعل متقدما على ذلك الشيء ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا فكل ما يكون فعليته بتلك الصورة استحال ان يكون علة له والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يصر سببا لشيء فلو كانت فعليته بذلك الشيء لزم تقدم فعليته على فعليته هذا مح فكون الهيولى سببا للصورة مح وهذه المحالية ليست بنا على ان ذات الهيولى ملزومة مقترنة للصورة اذ قد علمت ان الالتزام والاقتران لا ينافيان السببية فرب سبب هو ملتزم لمعلوله كالعقل الاول للعقل الثاني ورب سبب هو مقترن لمعلوله كالجسم للبياض ورب سبب لجتمع فيه الصفتان كالاربعة للزوج والنار للحرارة بل الامتناع ههنا من جهة ان ذات يستحيل وجوده الا بالمسبب فان الهيولى ممتنعة الوجود بالفعل الا بالصورة لا قبل الصورة والفرق بين هذين الامرين حاصل اذ كون الشيء مقارنا وجوده لوجود شيء لا ينافي كونه متقدما عليه كالامثلة المذكورة واما الوجه الثالث فبيانه يستدعي تمهيد مقدمة وهو ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما عداها وماخوذة بنفسها بالاعتبار الذي هو بحسبه جزء للاجسام الطبيعية نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة مهيتها الاصلية من غير شرط التجرد واللاتجرد والاطلاق والتعين بحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون فلكا او نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشيء جسما هو بعينه جعله فلكا او عنصرا او انسانا او غير ذلك بل جعل الجسمية وجودها تابعا لجعل كل من الخصوصات الصورية التي بها يصير انواعا بحسب

الاعتبارين وما ذكرناه اولا باعتبار لخر اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصور الجسمانية مختلفة الانواع والتالي بح فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة شئ بالقوة والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة لهيولى العناصر فالمراد به انها كذلك في الوجود من جهة الصور اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في انفسها كانت مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها في الهيولية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في ذاتها الا بالصورة فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة الحقيقة اذ لازم المتفق متفق فان كان اختلافها لامور يختلف بها احوال المادة فيكون تلك هي الصور الاولى فيعود الكلام الى علة اختلافها فان كانت العلة هي المادة فقط يلزم الخلف المذكور وان كان علة وجود هذه الصور المادة وشئ اخر غير مادي لان المادة بنفسها هي العلة القريبة بل المادة وشئ منفصل فيكون في الوجود اشياء مختلفة كلما اجتمعت المادة مع واحد معين منها حصلت صورة معينة منهما جميعا واذا اجتمعت مع واحد معين اخر حصلت صورة معينة اخرى فيكون المادة لا صنع لها الا القبول واما خاصية كل صورة صورة فانما تحصل عن تلك العلل المفارقة واختلافها من جهة اختلافها فيكون حقيقة كل صورة وخصوصيتها التي هي بها هي بنفس ذاتها وبذلك مبدأها المفارق لا بالمادة والغرض ان المادة كما لا صنع لها في الايجاد لصورة مخصوصة لا صنع لها في القوام الا انها لا بد منها في ان يكون محلا لامكان الصورة او امكان اثارها وانفعالاتها وحركاتها اذ ما من صورة جسمانية الا ويلزمها تجدد احوال ذاتية او عرضية ففيها جهة القوة والامكان الاستعدادي فلا بد فيهما من مادة يحملها اذ قد علمت ان ذاتها واحدة لا يمكن ان يكون فيها حيثيتي الفعل والقوة جميعا فالفعل وجهها للصورة والقوة وجهاتها المادة فاذن قد بقي ان للمادة لها القبول فقط وبطل ان يكون هي العلة للصورة بوجه من الوجوه واذا كان من الواجب في كيفية تلازمهما ان يكون احدهما هي العلة بعينها للاخرى وبطل ان يكون تلك العلة هي المادة فبقي ان يكون هي العلة التي بها يجب المادة فلا بد ههنا من النظر في كيفية علية الصورة للمادة هل يصح ان يكون هي وحدها علة اوواسطة او لا بل لا بد ان يكون شريكة علة غير تامة او جزء علة كاملة **قوله** فنقول اما الصورة التي لا يفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها اقول اعلم ان الصورة الجسمانية على ضربين صورة لا تفارقها المادة الى بدل عاقب اباها وصورة تفارق المادة والمادة تبقى موجودة بعدها ببدل عاقب اما الضرب الاول منها التي يلزم الهيولى ابد الدهر بتحقق اسباب الفساد فيها من القطع والضم والفصل والوصل الا ما شاء الله من التبديد والانتقال من هذه الدار والرجوع الى الواحد القهار فهي مما يجوز كونها علة مطلقة او واسطة في قوام الهيولى عند العقل في جليل النظر الى ان ينكشف حالها بدقيق النظر واما الضرب الثاني من الصور القابلة للفساد التي يفسد ويبقى المادة فلا يتصور كونها علة مطلقة او واسطة للهيولى وذلك لانها لو كانت وحدها علة مطلقة او واسطة لكانت تقدم المادة بعدمها فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى توجد عن هذه الصور المستانفة لما علمت ان الصورة لا ينفك عن المادة فيكون ايضا حادثة وكل حادث يحتاج الى مادة سابقة واستعداد سابق فينقل الكلام الى علة وجود مادة المادة فيتسلسل الامر الى لا نهاية في المواد وايضا يجب كون العلة متشخصة موجودة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بالمهية ولوازمها والا انحصرت في فرد واحد ليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة انفعالية لا يكون الا في المادة فيلزم ذلك ان يكون موجودة قبل وجودها هذا خلف فاذن يجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة او شريكة لعلة متشخصة بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود شئ واحد محصل المهية والذات يفيض عنه وجود المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام صورة ما الا بعينها اليه فيقوم المادة بهما جميعا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك المبدأ الاصل وبصورة ما كيف كانت لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى تفعل ما فعلت العادمة عن المادة في اقامتها اياها بافاضة ذلك المعطي مع ان كل واحدة من الصور تحتاج لا في اصل طبيعتها بل في تشخصها واختلافها الى هذه المادة

فالمادة لا تنعدم بعدم شيء من الصور المتعاقبة لحصول البدل لها الذي يعمل عمله وهو المعاونة في التقويم **قوله** فيما انّ هذا
الثاني يشارك الاول في انه صورة يشاركه في انه يعاون على اقامة هذه المادة لما كانت الهيولى جوهرا ناقصة الوجود مستمرة الذات
المبهمة متجددة الحصولات المختلفة فلا بد ان يكون سببها المقوم لها ذا جهتين جهة اتفاق واستمرار وجهة اختلاف وتجدد
فهكذا حال الصورة المقيمة لها بالشركة والاختلاف وقد علمت ان مقيم الهيولى مركب من جوهر مفارق واصل ومن صورة ما لا بعينها
بها يكمل افاضة ذلك المبدأ المفيض للمادة وانه اذا عدمت صورة من الهيولى يتعقبها بدلها صورة اخرى في الاستبقاء والادامة من حيث
ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الادامة ومن حيث انها بخصوصها تجعل المادة بالفعل جوهرا
غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة توجد اولا من السبب القدسي بما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها اليه توجد عنها
المادة وهي يوجد اخر معلولة للمادة لانها لا بد من ان يتشخص او لا مؤثر في الهيولى لتجعلها جوهرا غير الجوهر الذي كان قبلها بدلا
المطلقة تقدم على الهيولى المطلقة الباقية والهيولى المستمرة تقدم بوجه على ذاتها المخصصة لما تلزمها من التشخص والتناهي
والتشكل والتحيز وغيرها ولذاتها المخصصة تقدم ايضا على الهيولى المتجوهرة تجوهرا مخصوصا **قوله** وكثير من الامور
الموجودة انما يتم بوجود شيئين لا بعينهما فان الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب مضيء لا بعينها بجعل الجسم المستنير بلون
لا ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس آه يريد دفع الاستبعاد في ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والاخر متبدل لا بعينه
بايراد مثال له بعد الاشارة الى كثرة وقوعه في الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم من جهة امرين يتم بهما جميعا تلك
الاضاءة احدهما السبب المنفصل وهو الجوهر المضيء كالشمس او النار والثاني السبب المتصل وهو الكيفية التي تعين المستنير في
الانارة وهي احد الالوان لا بخصوصه او الكيفية اللونية تجعل الجسم القابل مستعدا لان يقبل الشعاع النوري فيقف على سطحه
ولا ينفذ فيه كما في الهواء ولا ينعكس منه كما في الصقيل الصقيل والهواء مثلا بحيث ينفذ فيه الشعاع والصيقل كالمرآة بحيث لا ينفذ
فيه الشعاع ولكن لا يقف على سطحه بل ينعكس منه الى غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا ملونا والا فلا يقف عنده فان كان
صيقلا ينعكس منه تارة اخرى الى شيء اخر على نحو يقتضيه وضعه من الاول والا يبقى على نفوذه الاستقامي الى ان ينعدم قوة
نفوذه او ينتهي هيئة مخروطة الى نقطة لا يذهب بعدها ان كان المنعكس منه مقعرا مستديرا او يذهب بعدها بحال مثله
مخروطة اخر راسه براس المخروط الاول كما يعلمه اصحاب المناظر والمرايا والحاصل ان الشفيف والصيقل غير قابلين للضوء لفقد
الكيفية اللونية ثم مطلق اللون مع المضيء كان لحصول الاستضاءة في الجسم لكن كل كيفية بخصوصها تقيم الشعاع على خاصية بحيث
غير الخاصية التي تقيمها كيفية اخرى من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء من جعل اللون غير الضوء واما على رأي
من جعل الالوان من مراتب النور فيكون المعين للضوء في الانارة كيفية اخرى في القابل غير اللون كمراتب الخشونة ونحوها من الكيفيات
الاستعدادية ثم لا ينبغي لاحد ان يناقش مع الشيخ في تلفظه بنفوذ الشعاع وبالانعكاس بان كلا منهما ضرب من الحركة والانتقال و
الشعاع عرض والعرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا بمذهبه في الشعاع وبغرضه من هذه الالفاظ فان الغرض من الفاظ
النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس انه يتحرك بل انه يحصل في الجسم القابل من جهة المنير بالذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة
في المثال غير قادح وربما يوجد لهذا المقصد مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لم يخل بالمقصد اذ العمدة هو البرهان وليس
يجب ان يكون لكل شيء مثال وربما يمثل في هذا المقام بان يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة
بشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الحيوانية التي تقيم بدنا شخصيا
مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة التي تورد ها على البدن وكلما يتحلل ويفنى غذاء بالحرارة الحللة المفنية له تورد بدله اخر فيعمل
عمل الاولى في بقاء البدن بحفظ المزاج بالمجموع من الباقي والمتبدل **قوله** ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك
الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له واذا بطلت هذا المجموع الذي هو العلة آه تقرير السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة
ليس هو الصورة المخصوصة بما هي مخصوصة بل الصورة بما هي صورة ما وهي ثابتة عند بطلان كل صورة بتعقب التالية لها اذ من
المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود المادة بلا انضمام شيء الصور ويكون شريكا له او شرطا كيف وهو علة لشيء ناقص الوجود

لا يبقى الا بالصورة لا يمكن وجوده الا بها **قوله** ولكن لقائل ان يقول مجموع العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بعموم عام والواحد بمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد اقول مبنى هذا الاعتراض على ان العلة الموجبة للشيء يجب ان يكون اقوى تحصلا واكد وجودا من ذلك المعلول وان الوجود والوحدة متلازمان ومتساوقان في القوة والضعف فالواحد بالعدد اقوى وحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس القريب وهو من الواحد بالجنس البعيد وكذلك الوجود الشخصي اقوى من الوجود النوعي وهو من الوجود الجنسي ثم لقائل ان يقول اذا كانت الصورة لا بعينها علة للهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك ان يصير الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وهو باطل والا لكان المعلول اقوى وجودا من العلة وذلك معلوم البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ما افاده الشيخ وغيره من الفلاسفة وهو ان العقل لا يستبعد عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالمعنى النوعي بل الجنسي وهو طبيعة الصورة بما هي صورة على الاطلاق مستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصح ان يكون علة بالعدد وهو المادة والاولى ان يقرر هذا الجواب بان العقل لا يمنع ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعموم وواحد بالعدد علة لواحد بالعدد او بان يقال الاصل ههنا هو العلة بالحقيقة وهو واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امور يقارنه ايها كان لا بعينه والية اشار بقوله فيكون ذلك الشيء توجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنها ايها كانت فان ذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التاثير والايجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض البريء عن القوة والانقسام وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضة قابلة للانقسام والكثرة بامر يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة وبالجملة لما كانت طبيعة الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصص بالنوعيات والتشخصات علة بالذات للهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاما تشخصية تامة التاثير باقية الوجود ذات التشخص غير متكثرة بتكثر افراد تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فهناك واحد بالعدد والشيخ لم يرد ههنا ان يصرح باسم ذلك الواحد الاصل ويبين حقيقته انه جوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجوهر العقلي مفارق الذات من جنس الجواهر القادسة التي هي مبادي عالم الطبيعة وغاياتها اذ ليس ههنا موضع اثبات المفارقات العقلية ويبحث عن وجودها وصفاتها في المقالة التاسعة ولهذا اعرض عن ذلك واحال بيانه على ما سياتي ولكن يثبت بهذا البيان وجود جوهر عقلي مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الزكي الفطن واما الوجه الثاني في الجواب السانح لنا بعون الله تعالى فهو ان الهيولى ليست متشخصا متعين الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في انحفاظ تشخصها مطلق الصورة على اي وجه كانت ثم ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والمهية بما هي من غير انضمام وجود الخارجي اليها اذ لا خفاء في ان السبب للهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب في وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببية مثل هذا العام المتحصل بنحو ما من الوجود بمثل هذا العدد الذي وحدته العددية لا يكون باقوى من الوحدة الجنسية لان تعينه الشخصي يحصل بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعا او الجنس بما يحتاج في تعينه النوعي الفصل من الفصول النوعية التي هي بازاء الصور النوعية لا الى فصل مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى يستدعي الاستناد الى واحد شخصي للنسبة بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا افتقرت اليه لتكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد من تخصصاتها المتعاقبة وبما يوضح ما ذكرناه انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهيولى ومهيتها جميعا واما الصورة فيفتقر في تشخصها الى الهيولى متعينة تعينها مستفاد من الصورة لا من تعين الصورة **قوله** فالصورة اما صورة لا تفارقها المادة واما صورة تفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها اما الغرض من هذا التقسيم هنا مع انه يستفيد من كلامه فيما سبق فهو التمهيد لبيان كيفية استبقاء المادة بكل واحد من القبيلين اما الصورة التي هي من القبيل الثاني وهي القابلة للزوال والفساد بما يعقبها فلا بد للسبب المبقي للمادة ان تستبقيها بتعاقب الصور بانه كلما زالت عنها واحدة من الصور عقب الماضية بالعاقبة فيكون الصورة من وجه شريكة لعلة الهيولى وباعتبار اخر جزء للمجموع الذي هو العلة ومن وجه اخر مفتقرة الى المادة اعني في تشخصها ومن وجه اخر واسطة

بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها المعطي والواسطة في التقويم والايجاد لابد ان تتقوم وتوجد ذاتها اولا ثم يتقوم ويوجد
بواسطة شيء اخر اولية بالذات فهي بهذا الوجه علة قريبة للمادة المستبقاة في البقاء بالوجه الذي هي معينة لعلة وجود
الهيولى ليست واسطة ولا علة قريبة بل جزء علة واحدة او شريكتها ثم لا يخفى اما ان يكون علة الصورة هو بعينها العلة التي تعطي
المادة بتوسطها فالقوام ليسري من مبدء واحد بعينه او من مباد متعددة بعضها الى الصورة وبتوسطها الى المادة واما
ان يكون علة الصورة غير علة المبقية للمادة بها فلذلك فيها الظهر اي كونها متقومة قبل الهيولى في هذا القسم منها اظهر

قوله واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان تجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة يقتضيها وتوجبها بنفسها
اما كيفية التلازم بين المادة والصورة التي تلازمها المادة ولا تفارقها كمادة الفلكيات فلا بد ان يكون احدهما بعينها علة
على الاطلاق
او جزء علة موجبة للاخر تحقيقا لمعنى التلازم في الوجود بين شيئين ليسا متضائفين ولا احدهما علة موجبة للاخر وهما
معلولا علة واحدة لا بان يكفي كونهما معين صادرين عن علة واحدة والا لكان كل معلولي علة واحدة بوسط او بغير
وسط متلازمان وليس كذلك اذ العقل لا يأبى عن انفكاك احد مثل هذين عن الاخر وان جوزه بعضهم مستدلين
بالمتضائفين ومثلها كاللبنتين المخيستين اما المتضائفان فقد مر الجواب عن الانتقاض بهما فيما سبق من انهما غير منفكين
ايضا من افتقار ما الكل منهما الى الاخر لا على وجه الدور المستحيل واما اللبنتان المخيستان فليس بينهما تلازم وجودي عقلي
بل تدافع في الثقل وتمانع في الميل الى الحيز ولا يجوز ايضا ان يكون العلة الواحدة تقيم كلا منهما بالاخرى حتى يكونا في درجة
واحدة من القرب الى تلك العلة ويقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ لا فرق في الاستحالة بين ان يفتقر كل واحد
من الامرين بالاخر او بعلة واحدة بتوسط الاخر فاذن لا بد ان يكون احد هذين المتلازمين اقرب صدورا من العلة الموجدة
وقد مر ان هذه الواسطة في الصدور لا يمكن ان يكون هي المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وتعينت الصورة
للسببية لكن الشيخ استانف في الكلام لنفي السببية عن المادة هيهنا بوجه اخر وهو ان المادة لو كانت موجبة للصورة
لكانت موجبة لوجود ما يستكمل به فيلزم ان يكون شيء واحد كاملا ومستكملا وموجبا وقابلا لان المستكمل بما هو
قابل وبالقوة ومن حيث هو موجب وجود شيء كامل وبالفعل ومحال ان يكون شيء واحد من جهة واحدة يكون بالقوة
وبالفعل جميعا او يكون متصورا لما يتصور به ومانشا لما ينتقش به ومثل هذا الوجه اثبت الحكماء للنفس التي يتصور في الفكر صورة
بغية معقولة عقليا مصورا للنفوس بالصور العقلية فاذن يلزم من ذلك ان يكون الهيولى ذات جوهرين باحدهما تصور
وتوجب وبالاخر تتصور وتستعد فيكون جوهر الهيولى لا محالة احد هذين الجوهرين وذلك الاخر هو كمال زايد على ذاته
الجوهر القابل فربما يوجب فيها اثارا من باب الاعراض والحركات كالطبيعة المحركة للمادة حركات في الوضع والاين وغيرهما
فيكون ذلك الامر الكمالي هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجوده فتسلسل تضاعف الصور الى لا نهاية
فيكون الصورة مما له التقدم الذاتي على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة للهيولى وجهة الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد
ان يقول ان الصورة في نفسها امر بالقوة ويصير موجودة بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فحقها ان يصير به
الهيولى بالفعل بعد ان كانت بذاتها بالقوة ولو عكس الامر بينهما لكان من حق ما يسمى صورة ان يسمى مادة وبالعكس
لانه انقلبت حقيقة كل منهما الى صاحبه وهو ممتنع ثم ان الصورة وان لم يكن تفارق المادة لكنها ليست متقومة بالمادة بل
بالعلة المفيدة لهما معا والمفيدة للمادة بتوسطها والمفيضة للصورة على الهيولى والصورة لها بالصورة وبوجه اخر تقيم
كلا منهما بالاخر اما المادة فبالصورة المطلقة من جهة الايجاب والوجود واما الصورة فبالمادة المتحصلة بالصورة المطلقة من
جهة التشخص والقبول لا من جهة التقوم والوجود وكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بين ان الصورة علة قوامها
والعلة لا يتقوم بالمعلول والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء يتقوم بالمتقوم او لم يتقوم المعلول فكيف يقوم العلة لما يتقوم به
ولا شيئان اثنان يتقوم كل منهما بالاخر بان يفيد كل منهما وجود الاخر لانه يلزم الدور وقد بانت استحالته وفي بعض النسخ
ولا شيئين اثنين وهو ايضا صحيح اذ التقدير فقد بينا ان الشيئين اثنين آه وانما التقوم فيهما بالافادة لئلا ينتقض بتقوم

كل من الهيولى والصورة الشخصية بالاخرى لان الهيولى تحتاج اليها فى الافادة والايجاد والصورة تفتقر الى الهيولى فى ان يكون حاملة تشخصها وقابلة وجودها الشخصى **قوله** وتبين الفرق بين الذى يتقوم به الشئ قد مر بيان هذا الفرق وكان المقارنة بين الشيئين لا ينافى سببية احدهما للاخر فكذا لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر فالصورة علة للهيولى وان كانت مقارنة لها وليست الهيولى علة وجودها وان قارنتها ولا كونها فى الهيولى مما يقدم على كونها موجودة فى نفسها فان بعض الاشياء امور يتوقف وجودها فى انفسها او لانفسها على وجودها لغيرها بضرب من الاعتبار وبعضها ليس كذلك فالعرض وجوده فى نفسه متقوم بوجوده مقارنا لموضوعه والمعلول وجوده لنفسه متقوم بوجوده مضافا الى علته وليس الامر فى العلة والموضوع كذلك فان العلة موجودة فى نفسها لنفسها سواء وجد عنه المعلول او لا موجود والموضوع كذلك سواء قام به العرض او لا وهكذا حكم طبيعة الصورة بالقياس الى المادة فالمقيم للشئ بالفعل والمفيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق ومنه ما هو مقارن وان لم يكن متقوما به كالجوهر الجسمانى للاعراض سواء كانت لاحقة او لازمة والكيفيات المزاجية التابعة للاعراض

قوله وبين بهذا ان كل صورة توجد فى مادة مجسمة فبعلة ما توجد اه قد ثبت وتحقق مما ذكره ان كل صورة جسمانية سواء كانت مادتها الهيولى الاولى او المادة المجسمة بما هى مادة مجسمة وسواء كانت لازمة كالفلكيات او حادثة كالعنصريات البسيطة والمركبة تحتاج الى علة منفصلة اما الحادثة فمحفوظ لان المادة لو كانت سببا لها لكانت لم تزل متهيأة دائما واما اللازمة فلان نسبة المادة الى كل صورة من حيث ذاتها نسبة واحدة فلا تخصص لها بشئ من الصور فلا بد فى تخصيصها به من علة مخصصة ولان المادة قابلة محضة ليست بموجبة ولا فاعلة ولانها فى ذاتها مبهمة بالقوة انما تعينت بالفعل بالصورة ولغير ذلك من الوجوه وسيبين هذا كله فى مواضع اخرى من هذا الفن منها فى مباحث القوة والفعل ومنها فى مباحث العلة والمعلول ومنها فى مباحث الماهية ومما يجب ان يعلم ان الصورة وان كانت بما هى صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذى سبق لكنها مما يفتقر من جهة تعينها الشخصى وما يلزم تشخصها من التناهى والتشكل وغيرهما من الاعراض والحركات والانفعالات اذ لا يخلو جسم من الاجسام من تجدد حال فى ذاته او فى لوازم ذاته فيفتقر الى قوة استعدادية او قابل ذى قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية تحتاج الى مادة فكل من المادة والصورة يفتقر الى الاخرى بوجه اخر كما سبقت الاشارة اليه وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول ان تشخص الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت تشخصه بذاتها كما يدل عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو ممنوع وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص مادة المادة فيتسلسل وان كان تشخصه بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة فان معنى الاول انها تتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى كما مر هى القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما تتشخص بالمادة اى تحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة نفسها مما تتعين به الهيولى كما ان السواد نفسه مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلية للصورة الشخصية والصورة نفسها لا بتشخصها علة فاعلية لتشخص الهيولى واما الصورة بتشخصها فهى علة لكون الهيولى جوهرا خاصا متشخصا بالفعل غير جوهرها الناقصة وتشخصها الناقص المستمر فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اى جهة كان غير صحيح لانه يتوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وذلك موقوف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل منهما موجودا والا لكان للماهية وجود اخر يتقدم وجودها ويلزم الدور او التسلسل فكذا ههنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية والنقض بحال الماهية والوجود غير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنينيتهما بضرب من التحليل فى الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهى ان الشئ المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و الصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو موجود عند الحكماء والحاصل

ان الماهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فهي باحد الاعتبارين موجودة خارجا و ذهنا وبالاخر غير موجودة الا في الذهن واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم

تذنيب واعلم ان في هذا المقام اشكالا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمهما على الجسم وتقدم الجوهر المفارق على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس بجنس لما تحته لو قوعه وحمله عليها بالتقدم والتاخر فيجب ايضا حينئذ ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم المفارق لان بعضها اقدم من بعض فليس حمل الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم وتاخر والجواب على ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس ان التقدم والتاخر في معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك المعنى لنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم نفس ما له التقدم وما به التقدم وهو غير جائز عند الحكماء المشائين وقد جوزه بعض الاقدمين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه وطبيعة الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك المعنى لغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود وبحسب لغير معنى الوجود هو وجود هو مهيته ومهية العرض واما ان لا يكون بحسبه ولا لنفسه كتقدم نوع من جنس الجوهر على نوع اخر او شخص منه على شخص اخر كتقدم عقل على عقل اخر في الوجود بالوجود لا في معنى الجوهرية وكتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في الانسانية بل في الزمان او بالزمان او في الوجود بالوجود وليس الوجود داخلا في معنى الجوهرية ولا الزمان ولا الوجود داخلين في معنى الانسانية واما معنى الجوهر وحمله على ما تحته فبالسواء في انواع الجوهر وكذا الانسانية وحمله على زيد وعمرو واب وابن على السوية وان كان وجود هذه الجوهرية لهذا النوع الجوهري قبل وللاخر بعد بالذات ووجود الانسانية للاب قبل وللابن بعد بالزمان وبالجملة لا سبب لكون زيد الذي هو الابن انسانا لا الابوة ولا غيره وكذا لا علة لكون الانسان جوهرا اذا علمت هذا فقد علمت ان ليست علة الجسم علة لكونه جوهرا ولا ان شيئا من الهيولى والصورة او المفارق علة لجوهرية الجسم ولا ان شيئا من جزئي الجسم في انه جوهر مقدم على الجسم ولا الصورة في انها جوهر سبب للهيولى ولا لجوهريتها ولا الجسم من حيث جوهريته متاخر عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا لجوهرية الجسم وايضا حمل الجوهر على الهيولى والصورة ليس متقدما على حمله على المتقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية ومعلولاتها الجوهرية على السواء فليست جوهرية شيء علة لجوهرية شيء اخر حتى يصير الجسم بجوهرية الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتاخرات كلها من جهة الوجود لا من جهة المهية وجنسها فعلة الهيولى ليست في ذاتها جوهرا قبل الهيولى بل في انها موجودة قبلها وكذا ليست الهيولى والصورة متقدمتان في انهما جوهريتان على الجسم بل الكل على السواء في نسبة الجوهرية اليها انما التقدم والتاخر والعلية والمعلولية في انشاء الجوهر في الوجود وبالوجود والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن يحذو حذوه حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود وجعل المجعول والجاعل نفس المهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتاخر في الذاتيات فيلزمهم التناقض في كون جوهر علة لجوهر اخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم والتاخر والشدة والضعف لان الجوهر عندهم اقدم واشد في انه جوهر من جوهر اخر وجعلوا جواهر هذا العالم صورها النوعية كظلال لجواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع الى الوجود ومراتبه في الشدة والضعف والعلو والدنو والله ولي التوفيق

قوله المقالة الثالثة وفيه عشرة فصول الغرض في هذه المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق مهيات اقسامها الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الوجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات الوجودية

قوله فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها والاشارة اليها المقصود في هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظنه بعض في المقولتين منها اعني الكم والكيف واعلم ان العرضية هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهرية فانها عبارة عن نفس المهية المشتركة بين الجواهر والجوهر ذاتي لما تحته والذاتي لا يعلل فكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض عرضي

لماخذ

لما تحقق بمعنى عارض الماهية لا عارض الوجود وكثير ممن لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض
خارجية كالاقسام للاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية قسم من الوجود والوجود
عين الماهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض
مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة
الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا توجبه فبعد اثبات كون الشيء داخلا في مطلق الوجود نفتقر
الى استيناف بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكماء **قوله**
فنقول قد بينا ماهية الجوهر وبينا انه اه ان الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه اللازمة وبين حدود اقسامه الخمسة الاولية
التي كل منها جنس واحد تحته انواع كثيرة وهي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان بعد التعريف والتحديد بصدد
اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الان وهي الثلثة الجسمانية وبقي البعض وهما العقل والنفس اما الجسم فقد ثبت بالحقيقة
لانه قد ابطل تركيبه من الجواهر المتفاصلة واذا بطل ذلك ثبت اتصاله اذ الاتصال ذاتي للجسم ومبدء فصله الذي هو قابل فرض
الابعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر في اثباتهما وكيفية قيام كل
منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما واما العقل فقد
اثبته هيهنا من حيث مبدائيته للصورة ومبدائيته للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالفعل بحسب الخصوص
بل بالقوة القريبة من الفعل لانه يتحقق وجوده الخاص العقلي بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة
وهي ان ذلك المبدأ لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة
الاول فظاهر لانها معلولة او علة الجسم ومبدأه لانه لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينقل الى سبب وجودها
فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسماني بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزؤه لا يمكن ان يكون علة
لجسم اخر ولا لجزئه واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعلها الى الجسم فلا تاثير لها فيما تفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان
من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا للمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود الجوهر المفارق
على اي الوجهين وسيجيء اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة
الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى الكمال
لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر يكمله ان كان عقلا بالقوة فيلزم
الدور او التسلسل فينبغي ان نقع الاشتغال في البحث مما وقع من تحقيق احكام الجوهر واثبات اقسامه الى تحقيق الاعراض واثباتها
واثبات اقسامها الاولية واحكامها الذاتية **قوله** فنقول اما المقولات العشر اه قد وقع في قاطيغورياس المنطق تعريف
المقولات العشر واما اثباتها ووجودها واثبات جوهرية ما كان منها جوهرا وعرضية ما كان منها عرضا فليس شيء منها على المنطقي
بما هو منطقي بل انما ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى فههنا شرع الشيخ في بيان عرضية المقولات التسع وابتدأ بالمضاف فانه
اولى الاعراض بالعرضية واجلاها لتضاعف الافتقار فيه الى الموضوع فليس لاحد ان يشك في عرضية المضاف وانما قيد
بالحيثية لئلا يتوهم ان المراد به المضاف المشهوري فانه قد يكون جوهرا وكذلك الاعراض النسبية الباقية وهي الاين و
الوضع والمتى والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا يشك في عرضيتها وكونها حالات للامور التي هي فيها كالشيء الموجود
في محل يستغني في وجوده عن ذلك الشيء والذي توهمه بعضهم من ان الفعل من جملتها ليس موجودا حالا في الفاعل الموصوف
به بل في القابل المنفعل منه فليس بقادح في المقصود ههنا من كونه عرضا موجودا في الموضوع سواء كان في الفاعل او في المنفعل
وان كان في ذلك التوهم في نفسه باطلا فان المراد من الفعل الذي هو المقولة ليس الامر الصادر عن الفاعل بل نفس تاثيره التجددي
ولذلك يعبر عنه بان يفعل ليدل على المفهوم الحدثي الزماني وانما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة
اخرى في نفسها غير الوضع الخاص وبالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها مما قد نبه عليه مما ذكر واعلم ان صاحب التلويحات

ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد سبعة لا بان النسبة مفهوم واحد وهي
داخلة في مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة
وكثيرا ما يستظهر هشبه المنبح المتعجب بان لاح له برهان حصر المقولات وتحمل على ان تحتج في كون السبعة مشتركة في امر ذاتي هو
مطلق النسبة مقدوحة وذلك لان التحقيق ان النسبة بما هي نسبة ليست معنى مستقلا في نفسه مع قطع النظر عن خصوصيته
الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون لاطرافها ايضا
جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فقد ابطلناه ايضا في الاسفار **قوله** فبقي من المقولات ما يقع فيه
اشكال الى آه الذي وقع الشك في عرضيته من المقولات العرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهب
الى جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار فجعل الخط والسطح والجسم التعليمي جواهر
بل جعلها مع كونها جواهر مبادي للجواهر الطبيعية وفرقة قالت بجوهرية الكم المتصل الغير القار فجعلت الزمان جوهرا
ومنهم من نفعه عن هذا الحد فجعله جوهرا مفارقا وبعضهم من اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة
اخرى ممن راى الجوهرية في الكميات المنفصلة وهي الاعداد وجعلها مبادي للجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين
جعلوا الخط والسطح جواهر هم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى عالم الاجسام من المفارقات فيكون الوحدة والعدد
غير موجودين الا الذوات الا وضاع وهي مبادي الموجودات الطبيعية واحوالها الجسمانية ويحتمل ان يكون احدهما وهم
القايلون بجوهرية العدد هؤلاء دون الاخرى ويكون القايلون بجوهرية العدد هم اصحاب فيثاغورس الذين جعلوا المبادي
العقلية نفس الاعداد وواجب الوجود نفس الوحدة ويمكن تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملنا عليه كما سنشير اليه
في مقامه واما الكيف فمن الناس وهم جماعة من اوائل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من المتكلمين كاصحاب النظام
من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروايح ليست هي نعوتا ومحمولات بل هي ذوات جوهرية
متخالفة الانواع فاللون جوهر مقوم للمبصرات والطعم جوهر آخر مقوم للمذوقات والرايحة جوهر آخر به قوام المشمومات
وكانه ليست عندهم المبصرات والمطعومات والمشمومات امورا زايدة على حقايق الاجسام المبصرة والمذوقة والمشمومة
بل هي مركبة منها متقومة بها تقوم الشيء بالاجزاء الخارجية **قوله** فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيفية انما
كان البحث عن احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر في العلم الطبيعي لان اكثرها امور مفتقرة في وجودها وحدودها الى المادة
الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان يوجد لا في الاجسام ولا في النفوس المتعلقة
بها فاذا بحث عن ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن
يمكن للعالم الالهي ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلي بحيث تصير من احوال الوجود المطلق كما فعلناه لكن قد
تكلم عن كثير من احوالها في الطبيعيات على الوجه الخاص اللايق بها وعن كثير منها في هذا العلم على وجه يليق به **قوله** واما
اصحاب القول بجوهرية الكم آه اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة ففي غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات
والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافي الا ان الخط والسطح لكل منهما جهة اخرى يكون بها كما قايما بكم آخر مستغنيا عنه
واما المقدار الجسمي فالقول بجوهريته لا يخ عن قوة واما ما استدل على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقائه
بتشخصه نفيه ابطال البافي هو شخص ما من الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجسمية ما فان التحقيق ان ما بازاء
الجنس في كل المركب خارجا انما يعتبر فيه على وجه الابهام فللمقدار الجسماني ان كان مجردا عن صورة ومقارنا بصورة اخرى بها
يكون نوعا آخر فتبدل الاشكال يوجب بطلانه لان نوعيته قد تمت بكونه مقارنا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها يتم
نوعية الجسم بالمعنى الجنسي والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير محصل فتبدل ما هو بازائه بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود
المركب مستمرا وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا يفتقر اليها المادة بل بصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على
واحد لا يدل على عرضيته واعلم ان هؤلاء الذين جعلوا الخط والسطح والنقطة من الجواهر بل مبادي الجواهر وكذا اصحاب

العقا

العدد الذين جعلوا هذه المقادير مؤلفة من الوحدات وجعلوا الوحدات مبادى المبادى لعلهم ذهبوا الى هذا القول اما لانهم كانوا قائلين بالجواهر الفردة ذوات الاوضاع فكان الخط والسطح والجسم كلها مؤلفة عندهم من الوحدات الوضعية فكان الكل الجواهر ونعني مرادهم بالمبدأ المبادى الفاعلي كما ينقل عن بعض السابقين ثم قالوا تحركت النقطة تحصل منها الخط ويحصل من حركة الخط السطح ومن حركة السطح الجسم واما لانهم كانوا يقصدون بهذه الالفاظ غير هذه المعاني المشهورة على طريق الرمز كما هو عادة الاقدمين والا فلا معنى لكون النقطة مبدأ لشيء فكيف للاشياء **قوله** ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة الخ هذه المقدمات بعضها صحيح وبعضها فاسد وبعضها يحتمل الامرين فالصحيح قولهم ان الوحدة كالوجود في كل شيء لانها من الامور العامة وانها كالوجود زائدة على الماهية لا في الخارج بان يكون للشيء الواحد وحدة وللوحدة وحدة اخرى والا لكانت لكل منها وحدة اخرى فيتسلسل بل في الذهن بحسب الاعتبار والمفهوم لا بحسب الهوية والوجود فوحدة الماء غير ماهية الماء ووحدة الناس غير ماهيته وكذا قولهم الوحدة بما هي وحدة مستغنية ان يكون ماهية من الماهيات الكلية ولا يكون في شيء مخصوص من الاشياء بل هي في كل شيء بحسبه فوحدة الماديات مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة المتصلات عبارة عن متصليتها او قبولها للاجزاء الوهمية وللكثرة بالقوة وكذا القول بان كل شيء فانما يصير هو ما هو في نفس الامر بان يكون واحدا متعينا وان ماهيته غير معنى كونه واحدا واما المحتمل للوجهين فمن ذلك قولهم فيكون الوحدة مبدأ للخط والسطح ولكل شيء فان كان المراد ان الوحدة في كل شيء عين وجوده الخاص به يوجد حيثما وجد كالوجود فلها وجه كما ذهبنا اليه فبالوجود يصير الاشياء موجودة وبه صارت ماهياتها محمولة صادقة على انفسها فان الانسان مثلا ما لم يصر موجودا لا يصدق على شيء انه انسان لست اقول ان ماهية الانسان من حيث هي هي ليست بانسان بالحمل الذاتي الاولي بل اقول ان الشيء ما لم يوجد لم يصدق عليه نفسه بالحمل المتعارف الشايع الذي مبناه الاتحاد في الوجود فكما ان الوجود الخاص بكل شيء مبدأ تحققه كذلك الوحدة لانها عين الوجود وان كانت غيره مفهوما واما ان كان مرادهم بان الوحدة مبدأ فاعلي للخط والسطح وغيرهما او انها بحركتها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره فهو فاسد لا وجه له وكذا صح قولهم ان السطح لا يكون سطحا الا بالوحدة الاتصالية الخاص به فقد مر ان وحدة المتصلات بما هي متصلات ليست الا متصليتها سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات وضع لا يخلو عن وجه صحة ان كانت لها وجود وان كانت بمحض الانقطاع والنهاية فلا ومن ذلك قولهم ان الوحدة علة لكل شيء فان ارادوا بها الوحدة الوجوبية التي هي عين ذاته تعالى فصح كونها علة لكل شيء واما الفاسد فمن ذلك قولهم اول ما يكون ويحدث من الوحدة العدد فان العدد هي كثرة متألفة من الوحدات المتماثلة وهي لا يكون الا في الماديات فكيف يكون هي اول الحوادث وكيف يكون هي متوسط بين الوحدة وبين كل شيء وكذا قولهم الخط اثنوة وضعية والسطح تثليثية وضعية والجسم رباعية وضعية وكذا ما ذهبوا اليه كلها بحسب الظاهر امور باطلة ولا يمكن تصحيحها بالبيان القياسي **قوله** فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير الخ معناه واضح ووجه التقديم والتاخير في هذه المقاصد الثلثة ان بيان ماهية الشيء وتعريفها وتحديدها وتقسيمها الذي هو ايضا من باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو وجودها وكون الاشتغال باثبات نحو وجود الشيء ومعرفته بالبرهان احرى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المشككين لان المقصود في الاول تكميل العارف نفسه وفي الثاني غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير فيكون اولى بالتقديم **قوله** والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد الخ لما كانت الوحدة مساوقة للوجود وهي كالوجود من المعاني الوجودية الشاملة فينبغي ان يبحث عن حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريف اقسامه الاولية من الواجب والممكن والجوهر والعرض فاللايق بهذا البحث والتعريف ان يقع في هذا الموضع اذ قد وقع الفراغ هيهنا عن معرفة الواجب والممكن وهما قسمان حاصران للموجود وعن معرفة الجوهر والعرض وهما قسمان حاصران للممكن وعن تعريف الاقسام الحاصرة للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى البعض فالمناسب ان يقع الخوض في معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة الوحدة لهذا الوجه وبوجه اخر نذكره وهو ان البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا في الكم والواحد كالمبدأ الفاعلي

للكم المنفصل بوجه وكالمبدأ الصوري للكم المتصل بوجه وهو مبدأ لهما جميعا بوجه اخر اما كونه كالمبدأ الفاعلي للعدد فان [فالان] الواحد تفعل بتكرار امثالها الكثرة والعدد واما كونه كالمبدأ الصوري للمتصل الكمي فلان المتصل بما هو متصل حقيقته الاتصال صورته وليس الاتصال الا نوعا من الوحدة فتكون الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية المجتمع من الشيء واتصاله اما مبدئيتها بالوجه الاخر فلان العدد كونه عددا بانه قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا بانه قابل للتقدير والمساحة فالعد والمساحة لا يمكنان الا لما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا واعلم ان العاد كالماسح يطلق على معنيين احدهما الجزء الواحد من العدد الذي اذا اسقط منه مرة بعد مرة اخرى لم يبق عنه شيء سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا واحدا فالواحد الحقيقي عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مرات من العشرين لم يبق منه شيء فيقال الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال الخمسة وكذا حكم المساحة في المقدار من جهة ما يعرض في اجزائه شيء به يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى وثانيهما الذي يفعل العد ويستعلم كمية العدد بما يجعله واحدا من اجزائه فهو بالحقيقة العاد والمبدأ الحقيقي للعدد لا الواحد لانه كالالة التي بها يفعل الفاعل للعدد كالذراع للمساحة وهذا الفاعل لا يتحقق في شيء من الموجودات الا في نفس الناطقة لان العقول اجل رتبة من هذا الاستعلام الجزئي والحيوانات وما دونها ادنى منزلة من ان يفعل فعل الحساب فالعاد والماسح منحصر في الناطقة فاذن كون الواحد مبدأ للعدد انما يصح بالمعنى الاول وهو مبدئيته الالة لا مبدئية الفاعل **قوله** فصل في الكلام في الواحد قد اشرنا الى ان الوحدة والوجود متساوقان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه موجود يقال عليه واحد ومتوافقان في الشدة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدته اتم ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد في التحقق وهو الذي لا ينقسم بحسب المصداق والفرد لا بحسب المفهوم والمعنى فالحري ان يبحث عن احوال الواحد بما هو واحد فقيل ان الواحد والقيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه فلو لم يقيد بهذه الحيثية لم يندرج اقسام الواحد الغير الحقيقي فيه و الواحد يقع على اشياء بالتشكيك بالشدة والضعف والتقدم والتاخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع اختلافها في تماميته الوحدة ونقصها وتقدمها وتاخرها وهي كلها غير الواحد بما هو واحد الذي هو نفس الواحد لا شيء ذلك الشيء هو الواحد فهو وحدة وواحد باعتبارين على قياس الموجود الذي هو بحث الوجود فيقال له الوجود والموجود باعتبارين وذلك احق الاشياء بالوحدة وثانيها الشيء الذي هو الواحد وهذا على ضربين حقيقي ويقال له الواحد بالذات وغير حقيقي ويقال له الواحد بالعرض وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يقال نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اي هما واحد في النسبة والاول قد يكون جنسا لها فيقال ان الانسان والفرس مثلا واحد في الجنس اعني في الحيوانية وقد يكون نوعا فيقال ان زيدا وعمرا واحد في النوع اعني الانسانية وهذا الاتحاد يساوق الاتحاد في الفصل كالناطق في مثالنا والثاني اما ان يكون موضوعا لها كالكاتب والضاحك المتحدين في موضوع واحد المحمولين عليه او الموجودين فيه كقولنا الانسان كاتب وضاحك وكقولنا زيد طبيب وابن عبد الله فهو الاتحاد بالموضوع فيقال هما واحد في الموضوع وقد يكون محمولا لها وهو الاتحاد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدان في البياض والابيض المحمول عليهما اشتقاقا او مواطاة واما قول الشيخ وذلك اما موضوع ومحمول عرضي فينبغي له ان يبين جهة الوحدة فيهما وانه من اي جهة يقال ان زيدا وابن عبد الله وزيدا والطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي هي الوجود بالعرض واعلم ان لاقسام الواحد الغير الحقيقي اسامي مخصوصة فالمشاركة والاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وللمناسبة انواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمصاحبة والمناجاة وغيرها من اقسام الاتحاد في النسبة هذا الاتحاد بالقياس الى نفس النسبتين مماثلة وبالقياس الى المنتسبين مناجية وعلى هذا القياس في اكثر اقسام الواحد بالمحمول كالمشابهة فانها ايضا تابعة للاتحاد بين العارضين في النوع فالاتحاد بين الكيفيتين هو المماثلة واذا قيس الى الموصوفين

بهما فيسمى المشابهة وكذلك الكمان المتحدان فى الكمية هما متماثلان والمعروضان لهما متساويان وربما يقال للاولين متماثلان من حيث اتحادهما فى النوع اى نوع كان ومتساويان من حيث اتحادهما فى خصوص هذا النوع وكذا اذا اطلق المتشابهين على نفس الكيفيتين وعلى هذا القياس فى غير ذلك فهذه كلها من اقسام الواحد بالعرض واما الواحد بالذات فمنه واحد جنسى ومنه نوعى هو بعينه واحد فصلى هذا اذا كان المعنى النوعى مركبا حدّه فى الذهن من جنس وفصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط لا جنس له فلا فصل له فيكون ح واحدا نوعيا فقط ومنه واحد بشيء ومنه واحد عددى اى شخصى ومنه واحد مادى و الواحد العددى منه واحد بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الحقيقى الا انها متفاوتة فى الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك والوجود الشخصى على تفاوته اقوى من الوجود النوعى فكذا وحدته اقوى من الوحدة النوعية والوجود النوعى اقوى من الوجود الجنسى فكذلك حكم وحدتهما وكل جنس هو اقرب فهو بالاضافة الى الابعد اقوى تحصلا ووحدة ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فالوحدة فى المفارقات العقلية على تفاوتها اقوى من وحدات النفوس و ۷ دات النفوس على درجاتها اقوى من وحدات الصور النوعية وهى ٧ وحدات من وحدة الصور الاتصالية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هى المادة واضعف الاعراض هى النسبة واضعف الجميع وحدة هو نفس العدد لان وحدة الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة والقسمة بالقوة فافهم هذه المعانى فانها عظيم الجدوى ويقع بها الوقوف على امور يسهى فيها الاكثرون والاطلاع على منشا غلطهم وسهوهم فيها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد بالجنس والوحدة الجنسى فان الاول من اقسام الواحد بالعرض والثانى من اقسام الواحد بالذات وكذا الفرق بين الواحد بالنوع والواحد النوعى فى ان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات فان المعنى الجنسى فى نفسه واحد وحدة ضعيفة يشترك فيها الكثرة وكذلك الواحد النوعى له وحدة مبهمة الا انه اقوى من الجنس القريب وحدة واقل ابهاما منه وهو من الجنس البعيد وهو من الابعد وبالجملة وحدتها وحدة المعانى والمبهمات وهى عبارة عن تعينها وكليتها واشتراكها وهذا التعين هو نحو وجودها فى الذهن ووحدة الاشخاص هى وحدة الوجودات الخارجية والوجود الخارجى اقوى من الوجود الذهنى لانه كالشبح والمثال الخارجى ثم التعجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما اخر وكذا اعتبار القرب والبعد فى الجنس فى اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا ولا يصح ح اعتبار النوع الاضافى فى تقسيمه بالقرب والبعد لانه يختل به المقصود ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة فى الكمال والنقص ولا فائدة ههنا فى اخذ اعتبار لم يكن فى الاخر فيكون مرتبة الخاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية او ضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها انواعا اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذى يؤثر ههنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصل الشخصى سواء كانت تسميته جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة للاذن فى هذا الاعتبار الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية **قوله**

ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع اه قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هى طبيعة مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض فجهة وحدتها هى الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد النوعى ليس الا طبيعة متحصلة نوعية نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهى كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ ههنا فى الواحد بالذات فهو ما لا يكون امور كثيرة مشتركة فى واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع لان يعد من اقسام الواحد بالذات فان الاشخاص بما هى اشخاص كثرتها واختلافها بالتشخصات وهى بها تصير اشخاصا ولا اتحاد فى التشخصات فالاشخاص بما هى اشخاص وذوات تشخصات يكون المعنى النوعى خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا اى بالعرض وكذا اتحاد الانواع فى الجنس قال ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اه الفرق بين الابهام الجنسى والابهام النوعى ان الابهام الجنسى من جهة المعنى والمهية فماهية الجنس مبهمة غير محصلة ولا تامة عند العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر اليه ليتم معناه عند العقل واما المعنى النوعى فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى

ضميمة معنوية فان كان وجوده وجودا عقليا فلا تعدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا ماديا قابلا للاشارة الحسية فلا يخ
اما ان يكون تام الوجود في نوعه يكفي امكانه الذاتي لقبول الوجود عن موجده لا يتوقف وجوده على استعداد ومادة وحركة وزمان
فهو ايضا نوعه منحصر في شخصه واقترانه بالمادة ليس لاجل انه في اصل وجوده او تشخصه يحتاج اليها والى تخصص استعداد
يقع فيها بل اقترانه بها وحاجته اليها لاجل بعض فاعليته وآثاره وحركاته وانفعالاته واما ان يكون ناقص الوجود محتاجا الى امور خارجة
عن حقيقته لحصوله في الخارج فلا يتم وجوده النوعي ولا يدوم الا بتلاحق اعداد من نوعه حسب تلاحق اسباب وتعاقب استعدادات
فللنوع ابهام بالقياس الى امور حسية خارجية فهذا هو السبب في ان الواحد الجنسي لا بد ان يكون كثيرا بالنوع لان معناه معنى متردد بين
معان غير تام معناه وان الواحد النوعي يمكن ان يكون واحدا بالعدد ويمكن ايضا ان يكون كثيرا بالعدد فاذا كان واحدا بالعدد فيكون
له نحوان من الوحدة الوحدة النوعية من جهة مهيته والوحدة العددية من جهة وجوده والشيخ اسرع في تبيين هذا بالتامل فيما
سياتي من البحث عن معنى الكلي او بتذكر مواضع سلف من المنطق وغيره قال واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا من
جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي فهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط اه قد اشرنا الى ان الوحدة الشخصية من جملة الوحدات
مما يقع فيها اختلاف كثير بالكمالية والنقص وقد علمت ان الوحدة تابعة للوجود او عينه فوحدة المفارقات الشخصية وحدة
كاملة غير قابلة للكثرة العددية كما ان وجودها غير قابل للفساد ووحدة الجسمانيات وحدة ضعيفة فلا يخ عن قبول الكثرة من جهة وبجوز تام م
اخرى فمن جملتها وحدة المتصلات وقد سبق ان المتصل يطلق على الحقيقي وغير الحقيقي والمتصل الحقيقي ما لا يوجد فيه حد
مشترك لاجزائه وقد علمت ان هذا المعنى للمقدار بالذات ولما يتقدر به وهو الموضوع بسببه وان متصلية المتصل
بهذا المعنى هي نحو وجوده والمتصل الغير الحقيقي ما يكون اتصاله بتماس بين امرين او بتلصوق يوجب التلازم بينهما في الحركة
بعسر الانفكاك اذا تقرر هذا فالواحد بالاتصال الحقيقي احق بالوحدة من المتصل الاضافي لان الكثرة فيه بالقوة لكن
وحدته بعينها هي قوة كثرته وهو اما ان يكون نفس المقادير كالخطوط والسطوح والاجسام المقدارية او صور امتدادية
كالماء والسماء وغيرهما فاذا كان خط الابداء لا يكون له زاوية وهذا القدر غير كاف في الاتصال الحقيقي فانه اذا اتصل راس
خط براس خط آخر بحيث لا زاوية بينهما بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا في الحقيقة
بل في الاشارة الحسية فقط فينبغي ان يقيد المتصل في الخطوط ما لا يكون له نقطة في الوسط بالفعل وفي السطوح ما لا يكون بين
اجزائه خط بالفعل وفي الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل ثم بعد المتصل الحقيقي في الوحدة هو المتصل الاضافي
اذ جميع افراده بحيث يكون فيها كثرة بالفعل وهو ايضا متفاوت في الوحدة فما فيه مع الكثرة الانفصالية قوة الانفصال
الحقيقي اولى بالوحدة مما لا يكون كذلك كالمركب من الاجسام المتخالفة الصور فيما يلي المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة
بالفعل من آحاد نوعه الا ان اطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين المتلاقيين على طرف مشترك
من غير زاوية ويليه ما يكون امورا متخالفة متماسة اطرافها متلاصقة بعسر انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام
فيكون لها اتحاد في الحركة لكن الحيوان وحدة حركتها تابعة للالتصاق الواقع بينها وهو مرتبة من الوحدة لان اتحادها تابع
لوحدة حركتها كذلك كالاعضاء الحيوانية والالتحام اذا كان طبيعيا كما في اعضاء الحيوان اولى بالوحدة مما اذا كان صناعيا
كما في ابعاض السرير والوحدة في هذه الاقسام من المتصلات الغير الحقيقية كلها اضعف من الوحدة التي للمتصل الحقيقي
لان الكثرة فيه بالقوة وفي هذه بالفعل فهي قد خرجت عن الوحدة الاتصالية ونزلت من الواحد الى الوحدة الاجتماعية
فالوحدة الاتصالية اولى بالوحدة من الواحد بالاجتماع لما مر من ان الوحدة فيها بالفعل والكثرة بالقوة والكثرة ههنا بالفعل فالواحد بالاتصال ح ل
في جميع الاقسام وليست في بعضها وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما قيل من ان كلما كانت وحدته بالفعل فكثرته بالقوة
وكلما كثرته بالفعل فوحدته بالقوة ليس على عمومه بحيث في هذه الاقسام كلها كثرة بالفعل ففيها وحدة لا تزيل
عنها الكثرة ولكن يجب ان يعلم ان هذه الوحدة الغاشية على الكثرة التي فيها ربما يكون بمجرد الاجتماع وربما يكون
معها وحدة صورية جوهرية كاعضاء الحيوان حيث لها مع الوحدة الالتحامية صورة نفسانية حافظة للتركيب قوله

والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض الواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع لانه قد علمت ان الوحدة في كل شئ هي عندنا وجوده وقد مر ان الاتصال اعني المقدار نوع من الوحدة والمقدار مقدار شئ لا محالة كالماء والهواء فبالحقيقة المقدار الجسماني هو وحدة الجسم ووجوده والسطح انما يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد فانه عدد لشئ وانه مؤلف من وحدات هي غير زايدة على وجودات الاشياء بل على ماهياتها في اعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون مع الاتصال مهية اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان يكون موضوع الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من مهيات متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة بهمنيار في التحصيل وهي ان كلما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متحصلة موجودة بوجود واحد والمراد مما نقلناه منه على تسليم حقيته هو ان ما له وحدة بالفعل تكون الكثرة التي تقابل تلك الوحدة هي بالقوة وههنا اي المؤلف من متخالفة المهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق ان حقيقة الفرسية مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم وغيرهما لكان له وجه كما سيأتي وبالجملة موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متألف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشئ هي وجوده والاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في المهية بالفعل كما ان الاختلاف في المهية يستدعي الاختلاف في الوجود فاذن كلما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك الاتصال نفس المقدار او الطبيعة المقدرة كالماء والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة ايضا يصح ان يقال انها واحدة بالموضوع اعني بالمادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا في الطبيعة لكن ههنا شبهة استصعبوا حل عقدتها وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم يحلله اليها ولا يمكن تحليل الموجود الى معدوم صرف كيف وكثيرا ما يصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل حار وبعضها بارد او نصفه ذراع او هو كذا وكذا والحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فاذاً اذا كانت اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل مبناه الا الاتحاد في الوجود فاتحادها في الوجود يوجب صحة حمل بعضها على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بان يقال هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه ثلثه وقد اجيب عنها باجوبة سخيفة يطول ذكرها من غير فايدة وتفصى عن هذه الشبهة بعض اجلة المتاخرين بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن المتعارف الخاص خصه بذلك مع عدم التمايز في الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي شيئية ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل والكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى انه كان يجري في جميع اقسامها الا ان اشهر افراده هو الاتحاد في الوجود اذ لا يقال في المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع والثلج هو الجص من حيث اشتراكهما في عرض هو البياض فلذلك قيل الحمل هو الاتحاد في الوجود انتهى وانت تعلم ان التخصيص لا يناسب طور الحكمة ثم انه ليس الكلام في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص ليجوز فيه تخصيص اخر بل المراد ان الحمل اعني هو هو عبارة عن الاتحاد في الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على التعارف في اللفظ بل على كون ساير انواع الوحدة غير مصححة الحمل الا الاتحاد في الوجود اذ الهوية عين الوجود والهوية عين الاتحاد ثم العجب كل العجب في انه استفاد من قولهم ان زيدا وعمرا واحد في النوع وان الثلج والجص واحد في العرض وان البياض والحلاوة واحد في الموضوع انه صح في الواقع ان يقال ان زيدا عمرو والجص ثلج والبياض حلاوة لكن العرف يمنع من ذلك وليت شعري كيف يسوغ عند العقل ان يقال لمتباينات في الوجود بمجرد ان لها جهة من الوحدة خارجة عن ذواتها ان يقال هوية هذا هوية ذاك او يقال هذا بعينه ذاك والحاصل ان الهوية هو معنى حقيقي من بين المعاني

وضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتحاد في الوجود فيرد الاشكال بان هذا المعنى متحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم
صحة الحمل بان نصف الذراع ذراع مثلا والتخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه والجواب المحصل ان المتصل الواحد
ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومفادها حصول
الكثرة واحداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود وقد مر ان الواحد بالاتصال فيه
قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج تعدده من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل
وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا هناك بل اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين **قوله**
بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره اه لما ذكر ان الواحد
بالاتصال واحدة في الطبيعة وكان الواحد بالعدد اعم من الواحد بالاتصال فاراد ان يشير الى ان الواحد بالعدد قد يكون
كثيرا من جهة اخرى فقررها اولا ان كل واحد من حيث وحدته التي هو بها واحد لا ينقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد
والواحد بالنوع لا ينقسم بالنوع والواحد بالجنس القريب لا ينقسم بالجنس وقس على هذا لكن كل منها يمكن ان ينقسم في
في بعض افراده من جهة او جهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد مما ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت لها الوحدة
ان ينقسم ويتكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى وبعضها مما لا يمكن ذلك فيه وان امكن فيه نوع اخر من الانقسام
والتكثر فالاول مثل الواحد بالاتصال كالماء الواحد مثلا او الخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها كثيرة والخط
الواحد خطوطا متعددة والثاني مثل شخص الانسان والحيوان لان ذلك الشخص الصوري من حيث صورته التشخصية
بعينها لا يصير الا انسانين وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية
مثلا فانها متصلة سارية في المادة والفلك ايضا كالحيوان والانسان فانها غير منقسم بالعدد الفلكي بل جسمية
الفلك اعني مادته مما يمكن ان يصير منقسمة بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعته ذلك اي الانقسام العددي فاما
فاما ان يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يتكثر مثال الاول بالشخص من الفلك والحيوان فان الفلك الواحد وان لم ينقسم
الى فلكين ولا الواحد الحيوان ينقسم الى حيوانين لكن كل منهما ينقسم الى نفس وبدن وليس واحد من النفس والبدن للفلك فلكا
ومن الحيوان حيوانا على ما اشتهر عند القوم ولنا في ذلك موضع تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة
الحقيقية وكالنقطة او العقل او غير ذلك وهذا اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا على ضربين احدهما ان يكون قد
وجدت له مع حيثية كونه غير منقسم اصلا طبيعة اخرى وثانيهما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون تلك الطبيعة
فيه الوضع وما يناسب الوضع فهو لا محالة يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة وانما ذكر هذا التعميم نظرا الى
معنيي الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني الذي هو المقولة او لا يكون
الوضع وما يناسب الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل له مهية ووحدة وحيثية كونه مهية عقلية غير المفهوم
من كونه واحدا اذ ليست مهيته مهية الوضع وههنا موضع نظر وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء
المحمولة مع كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا
الايراد عليه في باب النفس اظهر واما الثاني وهو الذي لا يكون فيه طبيعة اخرى فكنفس الوحدة الحقيقية من حيث هي وحدة
واما قوله فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا ففيه ان نفس بعض الوحدات
كالوحدة الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي فهي وحدة ضعيفة فيها قوة الكثرة
الاتصالية بل لو سألت الحق فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي بالفعل منها تقابل التضايف
كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل لبعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل
الا العدم **قوله** فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمته مادية او

او زمانية اه وهي اعم من ان يكون معه معنى اخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة اولا كالعقل والنفس عند الشيخ كالهيولى
باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار اشتمال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية او القصور
في الوجود الذي هو مناط الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم او لا يكون
معه معنى اخر وهو الوحدة الواجبية بحسب التحقيق ونفس معنى الوحدة بحسب المفهوم فان قلت اليست الوحدة
في الواجب تعالى مقارنة لمعنى العلم والقدرة والارادة وغيرها قلنا حيثية الوحدة هناك بعينها حيثية ساير
الصفات الوجوبية الكمالية فذاته بذاته مصداق الوحدة والوجود وغيرها من الصفات فاعلم **قوله** ولنعد
القسم الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة ومن حيث الاتصال اه اعلم ان طبيعة الوحدة كطبيعة الوجود مما
يتفاوت في الكمال والنقص كما مرت اليه الاشارة فكما ان نقصانات الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابلها
الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية يقابل الوجود كذلك الوحدة فالشيخ لما ذكر اقسام الوحدة من جهة اعتبار
الوحدة فههنا عاد الى ذكر اقسامها باعتبار الكثرة فمن ذلك وحدة الاتصال سواء كانت ماخوذة بنفسها بلا
طبيعة اخرى كالمقدار نفسه او مع طبيعة اخرى كالماء فالكثرة الواقعة في الواحد المتصل اما من جهة ان نفس
طبيعته علة معدة لان يتكثر عن وحدته وذلك اذا كانت نفس طبيعته نفس هذه الوحدة التي هي قوة الكثرة
مثل المقدار كالخط والسطح والجسم المقداري والزمان واما من جهة ان وحدة طبيعته بسبب امر اخر اقترن
بطبيعتها علة معدة لكثرتها عن ذلك الامر هو المقدار وتلك الطبيعة هي طبيعة الجسم البسيط كالماء الواحد
من طبيعته ان يصير مياها لاجل المقدار المقارن وكذا من طبع المياه المتعددة ان يصير مادتها مادة ماء واحد بسبب
المقدار ايضا فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع بمعنى المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع
قد مر ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد لا كاشخاص من الناس فانها ليست واحدة بالموضوع بمعنى
انه ليست من شان عدة من موادها القريبة ان يتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد ذكرنا سبب ذلك [illegible]
الكتاب واضح بل قد علم اكثر هذه المعاني من قبل ولم يكن في اعادتها كثير فايدة **قوله** لكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون له واما ان لا يكون فان كان فهو تام وواحد بالتمام اه اعلم ان الوحدة
المطلقة كالوجود المطلق على ضربين الضرب الاول ان يكون حاصلا له جميع ما يمكن حصوله لطبيعة الوجود من اي
وجه كان او يكون وهو منحصر في وحدة الاله تعالى جده اذ ما من امر كمالي او جهة وجودية الا وفيه حاصل او منه
او مبدؤه ومنشاؤه فهو التام من جميع الجهات الكمالية والضرب الاخر على قسمين احدهما ان يكون حاصلا له جميع ما يمكن
حصوله للشيء ولو بواسطة سبب وهي سلسلة العقول باسرها وكل منها تام في نوعه وجنسه لا اتم منه في جنسه
ايضا والكل مما لا منتظر لكماله ولا نقص يصحبه في الخارج وليس لها نقص الامكان الا بحسب مرتبة من مراتب الواقع لا
بحسب نفس الواقع لانجبار نقايصها بتمامية الحق الاول واستهلاك مراتب قصوراتها وكثراتها بسطوة وحدانيته
ولاجل ذلك يسمى عالم الجبروت وسينكشف لك انها ليست من العالم ومما سوى الله تعالى والقسم الاخر على اقسام
متفاوتة في جهات النقص والتمام فمنه ما يستتم لا بعلة خارجية بل من جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكية ومنه غير ذلك
ومراتب النقص ينتهي الى شيء لا يمكن ان يحصل له جميع ما يمكن حصوله احاده من الخط المستقيم والسطح المستوي والجسم
التعليمي والزمان فيه على التمام وكالهيولى الاولى فانها اذا تمت من جهة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن اجتماع
جميع الصور فيه ومن هذا القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذي لا يقبل الزيادة واما العدد الذي يقال له
التام باصطلاح الحساب فهو الذي عدد كسوره مساو له فذلك بمعنى اخر ثم انه ما من شيء موجود الا وله تمام من وجه
كما لا يخلو عن وحدة حتى الهيولى ونفس العدد ففي الهيولى قوة التمام تمامها وكل مرتبة عدد فهي تمام من جهة
نفسه ونقص بالقياس الى مرتبة فوقها وكذا كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقياس الى

ما هو زايد منها او مع ذلك فالواحد ينقسم الى ما هو جزء لحقيقة اخرى بالفعل او بالقوة والى ما لا يكون كذلك والاول
هو يؤخذ مع اعتبار ما يكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع تشخص زايد والثانى ما لا يكون كذلك
وهو اما هو نوع حقيقى بحسب الماهية او تشخص مركب او بسيط فلا يصير جزء لحقيقة اخرى كالمفارق والفلك واشخاص
الانسان والحيوان واشكال الدايرة والكرة فيقال لهذا القسم انه واحد بالتمام وجزء كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا
الكثير غير واحد فالتمامية ضرب من الوحدة وهذه الوحدة التمامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام و
قد يكون الحقيقة اى لا بمجرد الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام فلا يبقى للناقص منه بيت
واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كشخص انسان حتى انه تام من حيث انسانيته كما سينبه الشيخ فان كان تام الاعضاء
والقوى فله تامية طبيعية اخرى من وجه اخر زايد على اصل الانسانية وهو الكمال الثانى الذى بسببه يأتى منه الافاعل
البشرية كلها وان لم يكن تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اى من جهة الكمال الثانى وبالجملة كل ما يقبل
الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص فالخط المستقيم ناقص دائما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير
فمنه ناقص ومنه تام فالقوس ناقص والدايرة الخطية تامة اذ حصل لها كل ما يمكن لها من جهة طبيعتها اذ من طبيعتها الدوران
والاحاطة وكذلك السطح فالمستوى منه ناقص ابدا والمستدير ان كان محيط كرة فتام والا فناقص فالجسم المقدارى
فانما هو جسم مقدارى لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان كل واحد من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام
من هذه الجهة بخلاف بعض الاجسام البسيطة والمركبة التى يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربعة وما
فى حكمها من المركبات فانها لعدم تاميتها صارت مهيئة لان يخلق منها شىء اخر بالطبيعة او بالصناعة فيكون بعض
الاشياء يلزمه التمام فهى الجواهر كالعقل والفلك والكواكب واشخاص الناس ومن الاشكال الشكل المستديرة كالكرة
والدايرة ولهذا قيل ان افضل الاشكال الكرى حيث لا يصير جزء الشكل اخر بخلاف غيره من الاشكال كالمثلث مثلا فانه
يصير بزيادة امثاله عليه شكلا اخر من نوعه او جنسه فيحصل من اربع مثلثات مثلث اخر ومن ستة مثلثات مسدس

قوله واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك
واحد اه قد سبق ان مرجع الاتحاد فى عرض او نسبة الى الاتحاد فى النوع لذلك العرض او لتلك النسبة فمرجع المشابهة
وهى الاتحاد فى الكيف الى الاتحاد النوعى اعنى المماثلة بين الكيفين وكذا مرجع المساواة الى المماثلة بين الكمين وعلى
هذا القياس فى غيرهما والاتحاد فى النسب الذى يقال له المناسبة يكون بالقياس الى الموضوعين كالسفينة و
البلد او كالربان والملك مناسبة وبالقياس الى نفس النسبتين مماثلة والاول وحدة بالعرض واتحاد بالعرض
والثانى اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة فى الحالين وحدة بالذات وعندنا نوعهما واحد بالذات لا اشخاصها
كما سبق التنبيه عليه **قوله** ونقول من راس انه اذا كانت الواحدة اما ان يق على اشياء كثيرة بالعدد ويقال
على شىء واحد بالعدد اه قد اشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شتى متفاوتة فى الشدة والضعف
وقد ذكرنا اقسامها واما الاتحاد وهو ان يكون للمتعدد جهة وحدة فيقال للاشياء المتعددة انها واحدة لاجل
الاتفاق فى معنى واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول او موضوع والمحمول اما نسبة او عرض متقرر او امر ذاتى اما جنس
قريب او بعيد واما نوع حقيقى او فصل قريب او بعيد وقد علمت ان الفرق بين الاتحاد فى الموضوع والموضوع الواحد
وكذا الاتحاد بالنسبة والنسبة الواحدة مثلا يق الانسان والفرس واحد بالجنس ولا يق انهما جنس واحد ويق زيد
وعمرو واحد بالنوع او واحد بالكيف او واحد بالكم اذا كانا متفقين فى اللون مثلا او الطول ولكن لا يق ح انهما نوع واحد
او كيف اذ الاول وحدة بالعرض والثانى وحدة بالذات ومرجع كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات اما جنس او نوع او تشخص و
التشخص اولى بالوحدة من النوع الاخير وهو من جنس القريب وهو من البعيد وهو من الابعد وهكذا الى الجنس الاقصى ثم
الواحد بالعدد متفاوتة فى شدة الوحدة وضعفها واضعف الجميع العدد الواحد ثم النسبة بل الحركة ثم الزمان ثم الهيولى

والنهما

واشدها واولاها بالوحدة والوحدة الاله تعالى جده ثم العقل ثم النفوس ثم الكواكب والافلاك ثم التام من كل شئ ينقسم
اولى بالوحدة من الناقص **قوله** والواحد قد يطابق الموجود فى ان الواحد يق على كل واحد من المقولات كالموجود
الاولى ان يق ان الواحد يطابق الموجود فى المصداق ويخالفه فى المفهوم فكلما يصدق عليه الموجود ويصدق عليه الواحد سواء كان من المقولات
العشرة ولا يكون فان الواجب تعالى موجود وواحد وكذا الفصول البسيطة ونفس المقولات فانها ليست من المقولات وكذا
نفس الوحدة ونفس الوجود كل ذلك مقول عليها واحد وموجود فالتخصيص بالمقولات وايراد لفظة قد ليس بشئ وسيظهر لك
ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلا عن ان يكون موضوع الوحدة وموضوع الوجود امرا واحدا وان كان مفهوم الواحد
غير مفهوم الوجود واما انه لا يدل شئ منهما على جوهر شئ من الاشياء اى على ماهيته فهو كذلك فكما ان وجود كل شئ ذى ماهية غير
ماهيته اذ الماهية امر يعرضه الكلية دون الوجود فكذلك وحدة كل شئ غير ماهيته **قوله** فى تحقيق الواحد والكثير فاما انه ان العدد
الذى يصعب علينا بتحقيقه الان ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذى لا يتكثر قد
سبق ان للوحدة اسوة فى اكثر الاحكام بالوجود فاعلم ان من المضاهاة الواقعة بين الواحد والموجود انه لا يمكن تعريف الواحد
لانه من الامور العامة لكل شئ كالموجود فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور او تعريف الشئ بنفسه فاذا قيل الواحد ما لا ينقسم
ينقسم من الجهة التى هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشئ بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى
الكثرة واما الكثرة فبالواجب ان يعرف بالوحدة لان الوحدة مبدؤها فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط
التعريف ان يقع بالاجزاء الخارجية قلنا ان العدد والكثرة من الامور التى صورتها عين مادتها يعنى لا صورة لها الا الاجزاء
المادية الخارجية فلا يمكن تحديدها بوضع التحديد الا بتلك الاجزاء فيقال انها المجتمعة من الوحدات او الاحاد فصارت
الوحدة ماخوذة فى حدها فعرفنا الوحدة بالوحدة وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذى كانه هو نفس مفهوم
الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا فى لفظ الاجتماع ولفظ الوحدات والاحاد التى هى جمع الوحدة فقد عرفت الكثرة
بالكثرة وبالوحدة التى لا تعرف الا بالكثرة فاشتمل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين وقس على هذا
ساير ما قيل فى تعريف كل منهما فقد عسر علينا تعريف الحقيقى فى هذا الباب غاية التعسر وهذه الصعوبة والعسرة لاجل ان
تصورهما من الاوليات المستغنية عن التعريف كساير العلوم المتعارفة ولكن ههنا دقيقة يجب ان لا نغفل عنها وهى ان
ان الكثرة اعرف من الوحدة عند الخيال والوحدة اعرف منها عند العقل فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة فى الذهن بديا
لكن الكثرة مرتسمة فى الخيال لان ما يرتسم فى الخيال محسوس والمحسوس بما هو محسوس كثير بالعدد والوحدة مرتسمة فى العقل لان المرتسم
فيه هى المعقولات والمعقول بما هو معقول ليس كثيرا بالعدد والمرتسم فى الخيال لنا قبل المرتسم فى العقل زمانا لان الاحساس
فينا قبل التعقل ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما وهذا لا ينافى كون الوحدة والكثرة كل منهما من الامور التى
نتصورها بديا اى اولا لان معناه ان شيئا منهما لا يحتاج الى مبدء تصورى ذاتى وحيث يكون الكثرة متخيلة اولا اى
بحسب الزمان فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا حقيقيا عقليا بان ناخذ الوحدة متصورة بذاتها كساير الاوليات و
ان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا غير حقيقى بل من باب التنبيه والاخطار بالبال ونستعمل المدرك من طريق الخيال ليشير
الى الموجود فى عقلنا الذى كنا فى الذهول عنه غير متصورين على وجه الحضور فى ذهننا وقد علمت ان مبادية التخيل و
الاحساس للامور المعقولة ليست مبادية بالحقيقة وبالجملة كساير التعريفات اللفظية التى فايدتها الاحضار لما فى القوة
الخازنة للمعقولات وتعيين واحد منها لالتفات النفس اليه فاذا قلنا ان الوحدة هى الشئ الذى ليست فيه كثرة او الذى لا ينقسم
فقد اشعرنا بان المراد بهذه العبارة الشئ المعقول عندنا اوليا هو الذى يقابل المعنى الاخر وليس هو او الذى هو يقابله
هذا المعنى الاخر او سلبه فيقع التنبيه عليه بمقابله وبهذا الوجه قيل الاشياء تعرف باضدادها ومقابلاتها ففى الاول
كانه تعريف عقلى لمعنى خيالى وفى الثانى تنبيه على معنى عقلى بمعنى خيالى فلا يلزم الدور على هذه الطريقة ثم الشيخ عاد الى التعجب
ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او احاد وذلك لان الكثرة نفس العدد لما مر من الاشارة اليه ان العدد

والكثرة من الامور التى صورتها عين المادة فلا صورة لها ولا فصل فالجنس لها فالكثرة ليست كالجنس للعدد والمؤلف من
الوحدات كالفصل لها اذ لا مغايرة بينهما فى المفهوم فقول من قال ان الكثرة مؤلفة من الوحدات كقول من قال ان الكثرة كثرة
او المؤلف مؤلف اذ كل منهما اسم لمعنى الاخر يعنى انهما مترادفان والتعريف بالمرادف تعريف للشئ بنفسه **قوله** فان قال قائل ان الكثرة
قد يؤلف من غير الوحدات اى الكثرة الحاصلة من غير الوحدات اى الاشياء المعروضة لها ليكون الكثرة بمنزلة الجنس ويكون المؤلف
من غير الوحدات بمنزلة الفصل ويكون مجموعهما عنده حد اللعدد الذى هو المعرف واندفاعه ظاهر فان الفرق كما هو حاصل
بين الوحدات والواحدات كذلك حاصل بين الكثرة والكثير والعدد والمعدود فكما ان الوحدات امور عارضة والواحدات
كالناس والدواب والانعام موضوعات لها كذلك الكثرة عارضة والكثير اشياء موضوعة لها وان اريد بالكثرة نفس الكثرة بما
هو كثرة لا اشياء غيرها هى كثرة كذلك يجب ان يراد من الوحدات نفس الوحدات وبالجملة العارض بازاء العارض والموضوع
بازاء الموضوع والمبدأ اى الوحدة فى الوحدات بازاء المبدأ اى الواحد فى الواحدات فظهر انه لا فرق بين الكثرة والمؤلف من الوحدات
قوله والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة الى قوله فقط معناه واضح **قوله** فنقول
الان الوحدة اما ان تقع على الاعراض واما ان تقع على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا لما فرغ من بيان مهية الواحد
والكثير اراد ان يبين نحو وجودهما وقد ذهب الشيخ وفاقا لجمهور المشائين الى ان الوحدة عرض فى مجموع الاعراض وللى العرضية
فالعدد ايضا عرض واستدل على عرضية الوحدة بانها لا تخ اما ان يكون مقولة على العرض او على الجوهر فان كانت مقولة على
العرض فهى عرض لا محـ واذا كانت مقولة على الجوهر فلا يكون قولها عليه كقول الداخل فى مفهوم الشئ عليه اذ الوحدة لا يكون
حنسا ولا فصلا ولا عينا لها فيكون لا محـ عرضا لازما اذ المحمولات المقولات على شئ منحصرة فى جنسه وفصله ونوعه و
عرضه سواء كان اعم او مساويا او اخص وحيث لم يكن الوحدة احد الثلثة الاول فيكون عرضا فيكون الجوهر المقول عليه الوحدة
واحد او الوحدة محمولا عرضا له وهذا العرض الذى هو احد الكليات الخمس وان امكن ان يكون جوهرا فى ذاته اذ لا منافاة بين
العرض بهذا المعنى والجوهر انما المنافاة بينه وبين الجوهر فى الشئ كما يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للجوهر وجوهرا كذلك يمكن
ان يكون عرضا بالمعنى القابل للذاتى وجوهرا اى موجودا لا فى موضوع الا ان ذلك انما يمكن فى المركبات من المادة والصورة كالابيض
المركب من الجسم والبياض فالجسم بمنزلة الجزء المادى لهيئة الابيض والبياض بمنزلة الصورة ولا يخفى عليك ان هذا المثال مثال لما كان
الجوهرى فيه عرضا مقابلا للجوهر لا ما كان العرضى فيه جوهرا مقابلا للعرض والمقصود ان فى المركبات الطبيعية يوجد محمول
عرضى بالقياس الى ما هو جنس لمركب يكون جوهرا لكونه موجودا لا فى موضوع بل فى مادة واما طبيعة المعنى البسيط النسبية
التى لا توجد وجودا مغايرا للوجود ما هى فيه فهى الامر الخارج عنه عرض لا محـ بالمعنى الاخر المقابل للجوهر اذ هو موجود فى الجوهر
وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عن ذلك الجوهر ويحتمل ان يكون مراده بالمركب المفهوم المشتق وبالبسيط مبدأ الاشتقاق
فهو المعنى المصدرى وعرضان المشتق كالناطق يكون جوهرا فى نفسه مع كونه عرضيا بمعنى اخر اذ كان فصلا لجنس جوهرى
كالحيوان واما مبدأ الاشتقاق كالنطق فهو عرض بتة لكونه موجودا فى الجوهر لا كجزء منه ولا يصح مفارقته هذا توضيح هذا
الاستدلال على عرضية الوحدة واقول فيه موضع انظار وقبل الخوض فيها نقول يجب ان يعلم اولا ان حقيقة الوحدة كالوجود
من الامور العينية ليست من باب السلوب والاعتبارات الذهنية والمعقولات ونعلم ايضا انها من الامور التى لا يخ شئ
من الاشياء فى مرتبة من المراتب عنها وكل مهية موجودة باى حيثية اخذت فهى بتلك الحيثية واحدة وان لم يكن وحدتها من تلك
الحيثية ونعلم ايضا انها كالوجود مشتركة اشتراكا معنويا بين الوحدات والواحدات كما انها مقولة بالتشكيك على افرادها
بالاولوية والاقدمية والاشدية فلا يكون مهية لشئ من الاشياء ولا جنسا ولا نوعا لها وهى ايضا كالوجود متحدة مع المهيات
فى الوجود زائدة على معناها بحسب التصور وذلك لانها لو لم يكن وحدة زيد مثلا عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود
لوحدته وجود اخر فحصل هناك وجودان فلهما وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل موجود فله وحدة
فيعود الكلام الى وحدة كل منهما اعنى زيدا ووحدته تارة ولو جودها وجود زيد الى وجود وحدة الوحدة ووجودها

مرض هذا القائل ان يجعل الكثرة اعم من الكثرة الحاصلة من الوحدات ٤

فتضاعف الوحدات والوجودات متسلسلة الى غير نهاية ولاجل ذلك ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة و
الوجود وكذا كل ما يلزم من مغايرته للموضوع فى الخارج ان يتكرر نوعه وزعموا ان هذا القسم انما نشأ من كون هذه الامور موجودة
فى الاعيان فرأوا ان الوحدة كالوجود غير موجودة فى الاعيان ولم يتفطنوا بان هذا القسم انما يلزم من مغايرتهما فى الوجود
ومغايرة كل منهما لوجود الاشياء وكيف يكون الوحدة من الاعتبارات الذهنية ولها آثار وافعال خارجية ربما كانت مخصوصة
كالاتصال الحقيقى وهو نوع من الوحدة ثم اعلم ان كثيرا من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة
بين عارض المهية كالوجود والتشخص للنوع والفصل للجنس والجنس للفصل وكثيرا ما يكون العارض للمهية اقوى تحصلا وتجوهرا
من معروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض فبالوجود يصير المهيات موجودة وبالفصل المقسم يصير طبيعة الجنس فابلة للوجود
ومن هذا القبيل عروض الوحدة لمهيات الاشياء واما من لا مهية له فيكون وحدته عين ذاته فاذا علم ان وحدة كل شئ عين وجوده
فوحدة الجوهر جوهر لا ان مهيتها مهية الجوهر اذ لا مهية لها وذلك كما ان فصل الحيوان حيوان لا ان الحيوان مقوم لمهيته بل
متحد بوجوده وكذا وحدة العرض عرض بنفس عرضيته لا بعرض آخر اذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى ما فى كلام الشيخ
اما قوله الوحدة اذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو مسلم لكن بشرط ان لا يكون لها عرضية زائدة على عرضية ذلك
العرض ولا يلزم القسم كما مر فوحدة السواد موجوديته وعرضيته شئ واحد بلا تغاير الا بالاعتبار اما ما ذكره من انه اذا لم يكن
قول الوحدة على الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الاصطلاحى اعنى لازم المهية او
لازم الوجود بان يكون للملزوم وجود وللازم وجود آخر لا ينفك عنه اما مطلقا او فى الخارج فليست الوحدة امرا لازما
للجوهر بهذا المعنى وان اريد مجرد عدم المفارقة كحال الوجود بالقياس الى المهية الموجودة به فهو مسلم ولكن لا يوجب كونها
عرضا قائما بالجوهر ثم هيهنا شئ آخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلى ويقال له الفصل المنطقى لكونه معروضا للفصل الذى
هو من المعقولات الثانية وقد يراد مبدأه وهو الفصل الاشتقاقى الذى كالحس فى الحيوان والنطق فى الانسان يعنى النفس
الحساسة فى النفس الناطقة فيهما فان فصل كل شئ بالحقيقة هى صورته التى هو بها هو على هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل
مهية وجوهرية هى فصل الاخير بالمعنى الثانى ومبدأ فصل الاخير بالمعنى الاول واما الذى حكم فى كون العرضى للشئ
الذى هو احد الخمسة جوهرا فى ذاته ان ذلك مخصوص من المركبات او مخصوص بما اخذ ذلك العرض مركبا فهو منظور فيه لانه
ان اريد به ان عرضى المهية كفصل الجنس فى المركب الخارجى يمكن ان يكون جوهرا دون البسيط فبان يكون فصل
المهية البسيطة جوهرا اولى بالجوهرية من المركبة اذ كان جنسها جوهرا فان ذلك الفصل موجود بعين وجود الجنس اذا كان الجنس
جوهرا فهو لا محة جوهر وان كان عرضيا للجنس واما قوله اذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه الخ فنقول فصل المهية البسيطة
اذا قيس الى الجنس فهو موجود بعين وجوده لا انه موجود فى الجنس واذا قيس الى النوع الحاصل منه ومن الجنس فهو كجزء منه
ان اعتبر انه موجود بوجود آخر والا فهو عين النوع وان اريد بذلك ان مبدأ الاشتقاق لا يمكن ان يكون جوهرا بل المركب
منه ومن الموضوع فلا نخ اما ان يكون المراد من ذلك المبدأ نفس المعنى المصدرى الذهنى كسائر المعانى المصدرية الانتزاعية
فليس الكلام فيها اذ ليس شئ منها مما له مدخل فى تحصيل المهية وتخصصها وانما هى من التوابع الضرورية بعد صدور الآثار
الفعلية والانفعالية من مباديها ومن قال ان الوحدة موجودة فليس يعنى بها المعنى الانتزاعى النسبى بل الذى يطابقها وان
كان المراد به الامور الصورية التى بازائها المحمولات الفصلية فهى قد يكون جواهر صورية اذا كانت مقومة لانواع جوهرية
وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كذلك وبالجملة ان كانت الوحدة من الموجودات العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زائدة
على وجود الجواهر والاعراض بل يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كالحال فى الوجود راسا براس و
المقدم حق كما ذكرنا فكذا التالى واعلم ان المتعصبين فى كون الوحدة من الامور المعدومة فى الخارج الموجودة فى الوهم
هو صاحب المطارحات وحكمة الاشراق وتبعه كل من اتى بعده الى زماننا هذا ولنرجع وشبهه قوية فى باب الوحدة وكذا فى باب
الوجود وان كلا منهما عنده من الامور الاعتبارية التى لا تحقق لها اصلا الا فى الاذهان وقد نقلنا عنه اشكالاته

وشبهه

وشبهه وادحضنا حججه فى كتابنا الكبير ومن حجج القوم ان وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا فيه والعرض الثابت
فى الشئ لا يبطل بتوهمنا فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين وهما ونشير الى كل جزء موهوم منهما فنقول اهل
فيه شئ من وحدة الجسم او كل وحدة الجسم او ليس فى احدهما الوحدة ولا شئ منها ولا يتصور ان يكون فى كل جزء
موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون الوحدة لها جزء والوحدة من حيث هو وحدة لا يمكن لا يتصور ان يكون
لها جزء ولا فى كل جزء تمام وحدة الجسم والا لكان الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان
توهم قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شئ من الوحدة العينية ولا جزئها ولا كلها فليس للوحدة وجود
فى الاعيان اصلا بل هى صفات عقلية يضاف تارة الى ما فى العين واخرى الى ما فى الذهن انتهى كلامه اقول
قد علمت فيما سبق ان للوحدة اقسام شتى وان وحدة كل شئ بحسب وجوده ومن جملتها وحدة المتصل وانها قد
قابلة للقسمة والكثرة فوحدة الجسم بما هو جسم عين اتصاله والاتصال الحقيقى فى قوة الكثرة ففى نصف الجسم نصف
الوحدة وفى ثلثيه ثلثيها وهكذا الى غير النهاية ومثل هذه الحيثية لا يدفع قبول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هى وحدة الاتصال
كثرة بالقوة فهذه مغالطة نشأت من الخلط بين انحاء الوحدة وقياس وحدة المتصلات بوحدة العقليات ومثل هذه
الشبهة وقع لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجابه قريبا من هذا الجواب حيث قال كيف تعلق الوجود والوحدة والاضافة
وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان
ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود ولو لم يكن حالة فى الموضوعات كانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة
فاجاب الشيخ بان هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادى ينقسم
والوجود مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن للمعنى النوعى مثلا فى الجنسى اما قوله انها اعراض ولوازم فهى لموضوعات فيجب والواحد مطلقا
ان ينقسم قول يجب ان يتامل فيه اما انها لوازم موضوعات لها واما انها يجب ان ينقسم فى كل موضوع فليس كذلك فانه انما
يجب ان ينقسم ما كان عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال الخارجى
ويبقى متصلا بعرض الاثنينية المشتركة فى حد واحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية انتهى واعلم ان كلامنا
مع صاحب المطارحات واتباعه من المتاخرين فى اعتبارية الوحدة والوجود ومع الشيخ وموافقيه من المتقدمين فى عرضيتهما
فى كل موضوع بل الوحدة كالوجود ليست فى ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا مهية لها غير الانية الا انها يكون جوهرا
فى الجواهر وعرضا فى الاعراض لاتحادها بكل شئ بالذات واختلافها له بحسب المفهوم والعنوان **قوله** فلننظر
الان فى الوحدة الموجودة فى كل جوهر التى ليست بجزء منه مقومة له هل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول هذا
مستحيل اه ان اراد نفى مفارقتها بشخصها عنه فذلك مما لا شبهة فيه فان الوجود التعلقى نحو اخر مباين للوجود
المفارقى ولا يجوز انقلاب احدهما بالاخر ولذلك استحال مفارقة العرض عن موضوعه وان اراد ان نوعا من الوحدة
التى بعض افرادها فى جوهر لا يمكن مفارقتها عن الجوهر فذلك امر يجب ان يتامل فيه فان اراد بالمفارقة التى
حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها معنى اخر غير معنى عدم الانقسام فلا شك فى استحالتها كيف ولها فى ذلك
الفرض وجود وشيئية وغير ذلك والمفارقة بهذا المعنى لا يمكن لشئ من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته
للمهيات والجواهر بهذا المعنى فان الوجود الواجبى مع غاية تجرده عن الموضوعات والمهيات الجوهرية والعرضية
فيه معنى الوحدة والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينه حيثية الوجود فاذا قلنا الواجب
بحت الوجود معناه ان ليس فيه ومعه شئ مغاير الوجود مغايرة خارجية او ذهنية او مقدارية او غيرها وان اراد
بالمفارقة مفارقة لا يكون معها حيثية تخالف حيثية الوحدة فذلك مما لم يظهر خلافه بما ذكره من المقدمات فان قوله والقسم
الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم اه نقول فيه ان حيثية الوجود بعينها حيثية الوحدة
فذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد وبما هو واحد موجود وليس انه كلما كان وجود ووحدة يجب ان يكون الوجود

[illegible]

موضوعا

موضوعا والوحدة عرضا قايما به وليس ايضا احدهما بالموضوعية والاخر بالعارضية اولى بهما من العكس بل لا عارضية ولا موضوعية
حينئذ بينهما اصلا بل الوحدة المجردة عن الجواهر كلها وحدة وكلها وجود كالواجب كله وجود وكله وجوب وكله علم وقدرة
وحيوة وارادة وغيرها ثم لا يخفى عليك ان الترديد في وجود الوحدة المفارقة بانه جوهر او عرض ليس بحاصر وايضا
لا حاجة فيما هو بصدده من نفي مفارقة الوحدة عن الموضوع الى هذه المقدمات الكثيرة التي ذكرها اذ يكفي ان يقال ان امكن تجرد
وحدة الجوهر لكانت عند التجرد وحدة مع وجود مفارق فيكون ثمة وحدة لموضوع جوهري وقد فرضت مجردة عن الجواهر هف
فباقي المقدمات مستدرك وايضا يلزم من مفارقتها عن جوهر صيرورتها قائمة بجوهر اخر ان يكون في الوجود جوهران فارغ
ومفروغ عنه هذه الوحدة فيلزم من مفارقتها انتقالها اليه البتة فيلزم ان يكون لذلك الجوهر وحدتان فيكون جوهران
واحدان لا جوهر واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحدان كانت لكل جوهر منهما وحدة اخرى ان لا يكون
احد الجوهرين عما انتقلت اليه وحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا باقي المحذورات والحاصل ان الغرض ان كان نفي انتقال
الوحدة الشخصية بعينها من موضوع الى موضوع بعد وضع عرضيتها فلا حاجة فيه الى كثرة مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على
الاطلاق لا يكون الا في موضوع فالحال على ما بينا **قوله** وبذلك فنقول ان كانت الوحدة مجردة انها لا ينقسم بل كانت
وجودا لا ينقسم اه اقول قد سبقت الاشارة الى ان الوحدة عند طائفة من الامور العقلية التي لا صورة لها في الاعيان بل كالمعاني
السلبية والاعتبارية التي تضاف تارة الى المحسوسات وتارة الى المعقولات ولا تعين ولا تعدد ولا تميز لها الا بما اضيفت اليها
من الاشياء واما عند من ذهب الى ان لها افرادا موجودة في الاعيان وهي من الامور العامة التي لا يخلو عنها شيء من الموجودات
فلا بد ان لا يكون مجرد انها لا ينقسم اذ من الحق ان يكون ما له صورة في الاعيان مما لا يصدق عليه شيء من الاشياء الا انه لا ينقسم
فلا اقل من ان يكون وجودا لا ينقسم اذا كان كذلك فلو لم يكن ذلك الوجود وتلك الوحدة شيئا واحدا بالذات متغايرا بحسب المفهوم والمعنى
بل يكون هناك وجود ووحدة ولكل منهما صورة اخرى في الخارج ويلزم ضرورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى ولتلك
الوحدة وجود اخر فيعود الكلام الى وحدة الوجود ووجود اخر فيحصل سلسلتان متشابكتان مترتبتان كل منهما من الوحدة
والوجود بل سلاسل غير متناهية بحسب انشعاب العرضي والذهاب الطولي الى غير النهاية وهو ممتنع فلا بد ان يكون وحدة
كل شيء عين وجوده فكما ان الوجود طبيعة واحدة ومعنى واحد مشترك بين الماهيات المتخالفة مقولا عليها بالتشكيك ويكون في كل
بحسبه كذلك الوحدة معنى واحد مشترك بينها مقولة عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه فوحدة الجوهر كوجوده جوهر ووحدة العرض
عرض وهي نفسها لا جوهر ولا عرض كما هي بينها وقد يكون مجردة كالوجود عن الماهيات كلها وهي الوحدة الواجبية القائمة بذاتها
فاذا تقررت هذه المعاني فلنرجع الى المتن من مواضع الخلل فنقول اذا كانت الوحدة ليست مجرد انها لا ينقسم الى قوله فلا يكون للاعراض
وحدة بوجه من الوجوه اقول لا نم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن الموضوعات وكانت وجودا لا ينقسم بان يكون الوجود نفسها
لا موضوع لها فيلزم من ذلك ان لا يكون للاعراض وحدة وانما يلزم ذلك او كان معناها معنى ذلك الوجود القائم بنفسه بان يكون القيام
بالذات عبارة عن معنى الوحدة وليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم ولا يابى هذا المعنى ان يكون مصداقه تارة وجودا قائما
بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة وعرضا اخرى ولا يوجب ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا
بالاشتراك الاسمي انما يوجب ذلك ان لا يكون الوحدة ماهية لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء ماهية لها وذلك كحال الوجود
انه مشترك معناه بين الجواهر والاعراض على اختلاف كثيرة بين افرادها ووجود الجوهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كذلك
ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه الشبهة انما نشأت من الخلط بين المفهوم
والفرد واما قوله فيكون من الاعداد ما ليفه من وحدة الاعراض اه فاقول نختار ان وحدات كل من العدد المؤلف احدهما
من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم فذلك المعنى المطلق من غير شرط التجرد و
اللاتجرد مشترك بين جميع الوحدات وقوله وهذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبل الان فان ذلك كان مع كونه لا ينقسم
وجودا جوهرا قلنا ان الجوهرية اللازمة من فرض تجرد وجود الذي لا ينقسم ليست الجوهرية التي هي احدى المقولات العشر

[illegible]

التي هي مهية يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد بها هو الوجود المجرد عن المهيات وذلك الوجود وحدة مع قيد التجرد وهي اخص
من الوحدة المطلقة لا ان معناها بما هو معنى الوحدة اخص من الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجرد صارت اخص كالوجود بلا شرط
فانه اذا فرض مجردا عن كل خصوصية وكان وجودا بحتا لم يلزم ان يكون معناه معنى اخر ويصير اطلاق الوجود عليه وعلى مطلق الوجود
بالاشتراك الاسمي ومما يجب ايضا ان تعلم ان كلا من الوحدة والوجود اذا اضيف الى شيء جوهر او عرض ليست الاضافة لحقيقة
من خارج كساير المهيات التي لكل منها حد معين ومفهوم كلي كمفهوم السواد اذا اضيف الى حجر او فرس او غير ذلك وكمفهوم الانسانية
اذا اضيف الى زيد وعمرو وغيرهما فان تلك الاضافات زايدة عليها فاذا جرد معناها عن تلك الاضافات كان كما كان بخلاف الوجود و
الوحدة فان اضافتهما الى الاشيا كالمقومات لها فوجود زيد متقوم بالاضافة الى زيد ووجود عمرو متقوم بالاضافة اليه ووجود
السواد لا يكون الا مضافا الى السواد اي الى مهيته وان كان عينه في الخارج فوجود السواد لا يكون الا سوادا ووجود الفلك
لا يكون الا فلكا لست اقول وجود السواد والفلك وغيرهما نفس مهية من حيث المفهوم بل نفس ذاته وهويته واذا فرض وجودا
مجردا عن المهية صار مجرده كالمقوم له فكل نحو من انحاء الوجود مخالف لنحو اخر مخالفة بالذات مع اتحادها في المعنى والحقيقة و
هذا معنى التشكيك وكذا حكم الوحدة اذا كانت متعلقة بشيء ومضافة اليه كانت غير زايدة على حقيقتها واذا جردت عن مهيات
الاشياء صارت نوعا اخر من الوحدة مندرجة تحت مطلق الوحدة التي لا يشترط فيها شيء من الاطلاق واللااطلاق والتقييد و
اللاتقييد واطلاقها بالقياس الى الوحدات المخصوصة ليس كاطلاق معنى جنسي او نوعي او عرضي زايد على المعروضات بالقياس
الى افرادها بالذات او بالعرض بل كاطلاق حقيقة الوجود المشترك بالقياس الى الوجودات **قوله** وذلك المعنى
لا محالة ان كان جوهرا لم يعرض للعرض آه يريد ان حقيقة الوحدة لو كانت امرا مستقلا في ذاته لكانت وجودا قايما بذاته فلم يمكن
ان يكون للاعراض وحدة بهذا المعنى فلم يعرض وحدة الا بمعنى اخر فيكون الوحدة اشتراكها اسما فقط وهو ممتنع وليس يلزم هذا
المحال اذا كانت حقيقة الوحدة حقيقة عرضية لان الجوهر من شانه ان يعرضه العرض ولكن ليس من شان العرض ان يعرضه
الجوهر ولا ايضا من شان الجوهر ان يكون عارضا للعرض فالوحدة اذا كانت عرضا يمكن ان يكون عارضا للجوهر و
العرض جميعا فيكون من الامور الشاملة للكل بمعنى واحد واما اذا كانت جوهرا فلا يمكن ان يكون من احوال العرض اذ الجوهر
لا يعرض العرض بل يلزم من جوهريتها ان لا يعرض لشيء اصلا اذ الجوهر القايم بذاته لا يعرض لذاته وهو ظاهر ولا لغيره
من الجواهر والا لم يكن جوهرا وقد فرض انه جوهر وانت بما حققناه وذكرناه لك عارف بوجه الخلل فيه **قوله** فاذن
الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكل منا منهما ومن حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة لجوهرية يعني لما علمت ان
الوحدة امر جامع للجواهر والاعراض وهو اعم بحسب المعنى والمفهوم من ذلك المعنى الاخص الذي فرضناه ولزم من فرضه
ذلك المحذور فالوحدة التي كل منا فيها والمعتبر فيها انها وجود لا ينقسم بلا زيادة معنى كجوهرية او عرضية او فيما يتصفها
او غير ذلك هي امر جامع للكل بمعنى واحد ومثل هذا المعنى لا يمكن الا ان يكون عارضا للموضوع غير مفارق للموضوعات
والاصار معناها نفس ذلك الاخص لانها لو كانت حقيقة قايمة بذاتها لما يمكن عروضها بهذا المعنى للاعراض فلا يكون حكم
مشتركة معنوية بين الجواهر والاعراض فانه من المحال ان يكون الوحدة بالمعنى الواحد الذي هو عبارة عن وجود غير منقسم في
الجواهر والاعراض ويجوز مع هذا العموم والاشتراك ان يكون امرا قايما بذاته مجردا عن الموضوعات فكيف يكون مع ذلك
كونه مشتركا بين الاشياء ولو كان الامر القايم بذاته عارضا للاشياء كان الجوهر عارضا للاعراض وهو ممتنع وكان الجوهر
القايم بذاته عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا وهذا ايضا محال او كانت الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض بحسب
المعنى فلم يكن هناك اشتراك الا بمجرد اللفظ وليس كذلك فثبت ان الوحدة حقيقتها حقيقة واحدة ومعناها معنى واحد للجميع
لا بالاشتراك اللفظي وهي في الكل عرض من جملة الاعراض اللازمة للاشياء كلها بلا اختلاف ولا مفارقة منها هذا توضيح مرامه
وشرح كلامه وبناؤه كما عرفت على الغفلة عن معنى التشكيك وقياس المشكك على المتواطي والخلط بين المفهوم والمصداق
وعدم الفرق بين عارض المهيات وعارض الوجودات والذهول عن اتصافها بما ذكره بحال الوجود فان الوجود مع ان كونه

حقيقة واحدة بسيطة شاملة لجميع الاشياء جامعة للجواهر والاعراض توجد تارة مفارقة عن الهيات كلها وتارة يكون متحدة بالجواهر
وتارة متحدة بالعرض من غير ان يلزم كون القايم بذاته عارضا للاعراض ولا يكون الوجود مقولا بالاشتراك الاسمي على الجواهر والاعراض
فما هو الجواب والحل ههنا يكون جوابا وحلا هناك **قوله** وليس لقايل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا يفارق
على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة قاصرة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية اه تقريره هذا الاعتراض ان امتناع
مفارقة الوحدة بهذا المعنى عن الموضوعات لا يدل على عرضيتها الا ان امتناع مفارقة الشيء عن الموضوعات والخصوصيات سببه
احد الامرين اما الابهام العمومي او القصور الوجودي فالاول كالمعنى الجنسي مثل الحيوان بما هو حيوان فانه لابهامه محتاج الى فصل
محصل لمعناه كالناطق فلا يمكن مفارقة المعنى الجنسي كالحيوانية عن موضوعه النوعي كالانسانية والثاني كالعرضية فمجرد امتناع
المفارقة لا يصير دليلا على العرضية اذ ربما كان منشاه الابهام الجنسي فان الحيوانية معنى جوهري ولا يوجد مفارقا عن الخصوصيات
والمواد حتى يكون حيوانا بحتا بلا ناطق وصاهل وغيرهما والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة للموضوعات ليس سببها الابهام
الجنسي اذ الوحدة معنى نوعي محصل ليست نسبته ما فرض منها اعم الى ما فرض اخص نسبة المنقسم الى المنقسم اليه بفصل مقوم
يعني نسبة الجنس الى النوع لان الوحدة ليست معناها جزء معنى جوهر او عرض ولا هي داخلة في حد الماهيات الجوهرية والعرضية
بل نسبتها الى الاشياء نسبة معنى محصل عرضي لازم عام امتياز افرادها ليس بذواتها ولا بامور مقومة لافرادها بل بما اضيف
اليها من الموضوعات فوحدة الانسان امتازت عن وحدة الفرس لا بذاتيهما بل بما اضيفا اليه واذا اشرنا الى بسيط واحد
منه اي اشرنا الى مبدا اشتقاق الواحد لا المشتق المركب منه ومن الموضوع كالابيض كان ذلك البسيط متميز الذات اي متميزا
الحقيقة النوعية عن التخصيص الذي لحقه من جهة الموضوع لا كاللونية التي في البياض اذ لا يتميز حقيقة عن حقيقة البياض وكذا
اللونية التي في السواد لا يتميز في الوجود عن السواد فظهر ان معنى الوحدة معنى محصل الذات متميزة في ذاتها عما نسبت اليه
ومخصصاتها امور خارجة عنها وجودا وماهية ليست كالفصول المقومة للجنس فامتناع مفارقتها للمخصصات والموضوعات
ليس من جهة ابهام معناها فاذا صح وثبت ان الوحدة يمتنع مفارقتها عن الموضوع فصح وظهر ان المحمول الذي هو مفهوم
الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق الاسم من اسم موضوع لمعنى بسيط هو المسمى بالوحدة وهو عرض لازم موجود في الموضوع لا
كجزء منه ولا يصح مفارقته منه واذا كانت الوحدة عرضا فالواحد الذي بحسب المفهوم مؤلف منها ومن شيء ما على الاطلاق
يكون عرضا اذ لا فرق بين البسيط والمشتق منه الا بالاعتبار والاسم اللهم الا ان يراد بالمشتق الامر المركب من الموضوع الخاص
والمبدا كالابيض اذا اريد به الجسم والبياض القايم به وهو معنى خارج عن مفهوم المشتق منه بل العرض الذي هو المبدا والعرض
الذي هو المحمول امر واحد بالذات متغاير باعتبار التعين والابهام فاذا ثبت ان الوحدة عرض فالواحد كذلك هذا شرح ما رامه
الشيخ ولنا في هذا المقام معه مقاومات علمية ومباحثات حكمية فان فيما ذكره بعضه امور صحيحة وبعضه امور متزلزلة مضطربة اما
ان الوحدة ليست بالقياس اليها كالفصول المقومة ولا قسمتها اليها قسمة الجنس الى الانواع فكلام صحيح لا مرية فيه وكذا كون الوحدة
والواحد بما هو واحد امرا بسيطا خارجا معناه عن معنى الهيات الجوهرية والعرضية حق وصدق واما ان الوحدة معنى واحد
لا اختلاف بين افرادها الا بسبب امور خارجة هي ما اضيفت اليها فليس كذلك لان الوحدة في الاعيان ليست كساير الامور الاضافية
والنسبية التي لا افراد لها الا الحصص المتعددة بتعدد ما اضيفت اليه لا غير كالامكان والفردية والزوجية والفوقية والعلية والمعلولية
والوجود عند من راى انه نفس الوجودية المصدرية وكذا الوحدة عند من راى انها نفس الواحدية لا غير فمثل هذه الاشياء يصح
ما ذكره الشيخ فيه من انه لا يختلف الا بالخارجيات فكيف والوحدة العددية والاتصالية والنوعية والجنسية ضروب مختلفة في
ذاتها لا بسبب النسبة الى ما نسبت اليه فالوحدة وحدة نفسها والاتصالية هي اتصال نفسها او لازم اتصال ما هو فيه كالماء
وليست الوحدة كالوجود كما هو المشهور وعليه الجمهور من انها تتكثر بتكثر الموضوعات وتتميز بتميزها بل الامر بالعكس عند التحقيق و
بالجملة حال الوحدة في جل الامور بل في كلها كحال الوجود عند الراسخين في العلم بما فيه وان لم يكن جنسا للاشياء لكنها مختلفة
بالكمال والنقص والشدة والضعف والتجرد والتعلق والجوهرية والعرضية بالوجه الذي سبق بيانه فهي مع الجسم جسم ومع

النفس نفس ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض وقد يوجد بنفسها مفارقة عن جميع
المهيات الجوهرية والعرضية فهي مع كل شيء لا بمزاولة وغير كل شيء لا بمزايلة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام وربما توجب
شنعة اللئام ولكني كما قيل اذا رضيت كرام عشيرتي فلا زال غضبان علي لئامها **قوله** فصل في ان الكميات المتصلة عنه م
اعراض قدم احوال الكم المتصل على احوال الكم المنفصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية **قوله** اما الكميات
المتصلة فهي مقادير المتصلات قد علمت ان للاتصال بالمعنى الذي ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان
وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وقد يكون عرضا اذا كان في جهة او جهتين وثانيهما من باب
الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين
وبداية للاخر والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات والمنفصل
في مقابله بكلا الوجهين فاذن الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى
الاول **قوله** اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع
مواضع واما الجسم بالمعنى الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه اعلم ان اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة
احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي في المادة
وثالثها انه يتبدل اعداده على جسم واحد وهو باق بشخصه وربما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي
هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما ذكره بقوله وهو ان الجسم الواحد كالشمعة يتوارد عليه المقادير المختلفة فالجسمية
المخصوصة بحالها ولا شبهة في ان الباقي في شيء غير المتبدل بعينه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا الوجه لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما
ان الاجسام مشتركة في الحقيقة الجسمية كل مشتركة في انها متقدرة وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات والاقسام
فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زايدة على جسميتها لزم ان يكون
اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زايدة على اصل
مقداريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك ممتنع فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار
الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوي ولستعلم وجه اندفاعه الوجه
الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدار البعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدار العاد في اكثر الامر
يخالف المقدار المعدود فليست المقدارية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور
متوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشتركة لا يعد بعضها بعضا انما ذلك يجري في الخصوصيات كما سنبين ان شاء الله تعالى عن قريب
الوجه الرابع ان الجسم الواحد الشخصي قد يزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير
انفصال شيء منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الاول ما ذكرنا
في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزء المادي والطبيعة التي هي جزءه
الصوري بقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب وبقائه انما هو بكون جزء الصوري
باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزءه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا بالعدد بقاء الجنسي اذ المادة في كل
شيء امر مبهم الوجود بازائه جنسه الذي طبيعة ناقصة مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكاملة
المتصل لا يقدح في بقائها بشخصها الا يرى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من فصول اجناسه البعيدة والقريبة
مع بقائه بشخصه الانسانية فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية و
كذا تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدل الا على عرضية اي معنى كان الا اذا كان التشكل او التخلخل والتكاثف حسبما يجرد عن
صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الامثال بامداد من المفارق العقلي واين التجربة والفحص يحكمان بذلك

مخلص عرشي اعلم ان المنهج القويم في تحقيق التغاير بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر وبين الجسم الذي من باب المقدار يستند على تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شيء آخر تحت حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون محصلات احدهما مقومات ومكملات له محصلات للآخر ايضا وكذا يلزم ان يكون مقابلات احدهما مقابلات للآخر اذا تقررت هذه المقدمة فنقول لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شيء فيحتاج الى الضمائم الفصلية و المكملات الذاتية مثل صور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام مثل الصور التي للبسائط له قد يحتاج في استكمالاته الاخرى الى صورة اخرى هي مبادي لفصول ذاتية اخرى كالنمية ثم الحيوانية ثم المنطقية حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال له فهذه كمالات مترادفة وفصول مترتبة للجوهر المتصل بما هو جوهر متصل واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يكون انحاء تحصلاته بامور هي ايضا من باب الكم فيتحصل اولا بكونه جسما تعليميا او سطحا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر الذي يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو كذلك ومن حيث له اجزاء متشاركة الحدود وكذلك اذا تحصل كل من هذه الثلثة تحصلا اخر يجب ان يكون بما هو من المعاني التي تلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكروية والتكعيب والاستوانة في الجسم في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الآخر وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت واتضح ان كلا منهما مغاير للآخر واذا ثبت المغايرة ثبت ان احدهما وهو المقدار عرضي للآخر يعني عارض المهية ولم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الآخر وهو مطلوب الشيخ ولاجل هذا قال وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة وشيء في المادة اه قد علمت ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها في الوجود وان التعليميات لا يوجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه اما بيان المغايرة بينهما في الوجود فبان المقادير يزيد والجوهر الطبيعي بحاله واما انها لا يوجد مفارقة عن هذه المواضع فيه اثباته في ثالث سابعة هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو مما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس والذي ثبت عندنا ان المقدار والتعليميات ليست داخلة في مقولة الجوهر وهي من عوارض المهية للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل والممسوح لما امكن تبدل المقدار على شيء ثابت اصلا فليس ولا يكون المقدار والابعاد عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا كالذراع مرة او مرات ينتهي او لا ينتهي المسح والتقدير ان توهم اي فرض غير متناه فرضا عقليا فان الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدارا الا متناهيا وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم يخالف الممتد والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم فان ذلك معنى آخر لا كمية له في نفسه ولا يخالف بحسبه جسم لجسم ولا جزئية ولا كلية ولا مقداريتين من جهة لشيء واحد فالجبل والخردلة في كونهما جسمين قابلين للابعاد في مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مصححات عروض المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع للمقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى او كالنقطة لما امكن عروض المقدار له اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لا انه يكون معروضا بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا كان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد هو محصل لوجود الهيولى ومقوم لمهية الجسم الجوهري ومهيئ للمادة لان يقبل بالفعل امرا يختلف فيه جسم وجسم ويصير بحيث يمسح بكذا مرات كذا ينتهي او انه لا ينتهي ولا يعد مسحه بكذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية للجسم اولا وبالذات و كمية ما يقارنه بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في الوهم لكن هو والصورة يفارق المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة

جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني بشخصه لما بيّنا ان مثل ذلك
الجسم لا بد فيه من صورة حافظة لشخصية مبقية له بالعدد ولو بتوارد المبدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس
بالفصل فوحدة الفصل وتشخصه يجعلان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث مهيّته ولعبار نفسه واحدا بالعدد
والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل
قوله واما الخط والسطح فبالحري ان يكون له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار آه يريد بيان عرضية الخط والسطح ولعلم
ان لكل منهما اعتبارات اعتبار انه نهاية وبهذا الاعتبار امر عدمي لا وجود له واعتبار انه مضاف لان النهاية لا محة نهاية لشئ
ذي نهاية فهو بهذا الاعتبار مضاف لا المضاف البسيط الذي هو نفس المقولة بل المركب من العدم والاضافة واعتبار
انه مقدار لانه منقسم في الوهم باجزاء متشاركة في الحدود واعتبار لخو وهو انه بعد متصل بمعنى اخر فهذه اربعة اعتبارات
لكل من الخط والسطح **قوله** وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط
يتقاطعان على زاوية قائمة اه لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما
وامتياز تلك الاحوال بعضها عن بعض وابتدء بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود لان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون
تابعا للاخر جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انها بعدان
باحد المعنيين من الاتصال الماخوذ في الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التي ذكرت
في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال الذي هو نفس البعد من دون
كمية وتقدير وطول اضافي وقصر وثانيهما الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما الماخوذان بلا شرط
ان يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما اولا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل لفرض
بعدين بلا شرط هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين
مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه
مقدارا او نهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فظ لانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة
اما على كونه مقدارا فلان نسبته اليه كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبدء والاصل في المقدارية فكونه
مقدارا لانه بعد قابل للمساحة والعد والعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار فيعرض
له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة فيجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منهما من اي جهة حصل وان
ايها كالمقوم له وايها كالعارض واما قبوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك له لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات
الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهاية من حيث انها نهاية
لمثله لا انها نهاية مطلقة ولا هي شئ كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى
ليس معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا
بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة لكن ذلك الشئ
احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو
المقولة بنفسها فلا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات والمضاف الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون
كل شئ من الاشياء حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي
هو المركب منهما جميعا وهو كالفرق بين الكلي بمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو
من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره من السطوح في التقدير والمساحة والانقسام الوهمي
وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعها ولا الموافقة التي
بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت **قوله**

لكن

لكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء ولا يقوم دونه لا شبهة في ان السطح باي معنى
اخذ من المعاني الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعي اما من جهة كونه نهاية فظ لان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود
امر محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للمتناهي فيكون عرضا قائما به واما كونه مقدارا سطحيا فلجواز تبدله
على الجسم الواحد الشخصي مع بقائه بحاله وليس من شرط الحلول ان يكون الحال مساويا في المحل مطابقا ذاته لذاته ولا ان يكون بازائه من
المحل شيء يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد ذكر هناك من شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم بالجسم
كالمخروط وغيره فمحلها ان كان جوهرا غير منقسم فثبت الجزء وان كان عرضا نقل الكلام الى محله فيلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما
يلزم اما انقسام النقطة لو كان في كل جزء من المنقسم جزء منها وهو مح واما كون عرض واحد قائما باكثر من موضوع واحد
وهو ايضا مح وتحقيق الجواب ان العارض لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل
فهو لا محالة منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك واما لا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من حيثية
اخرى كالتناهي والابوة والبنوة وغير ذلك من الامور التي لا كمية ولا منقسمة لها فح لا يلزم من انقسام المحل وجوب انقسام الحال فانه
ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا
تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل محله شيء قابل للانقسام ولكن عروضها له لا من حيث انقسامه
بل من جهة تناهيه في امتداده الخطي **قوله** ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان لامر الذي بنفسه لم يكن نسبة المقدار
في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدار الى الصورة الجسمية اه لما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اي كونه قابلا لفرض
بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنيين على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد
الثلثة وبين المنقسم بالقوة في الجهات الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردي
جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصلها عندهم القابل للابعاد
الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذي هو الفصل الحقيقي عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى اجزاء
وهيئة متشاركة في الحدود والسطحية في الجهات الثلث الذي به يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساواة ولا شك
ان النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بين ما بازائهما في السطح فلو كان اللذان في السطح امرا واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين
فصلا مقسما للمقدار المطلق ومقوما للسطح الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة ايضا فصلا مقسما
لجنس المقدار ومقوما للجنس الجوهري وهو مح كما مر بيانه في المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا بتامل الاصول اي تعلم من الاصول
المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا وعرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحد فصلا لجنس ونوع منه في
موضوع وخارجا عنه في نوع اخر منه **قوله** واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال والانفصال
واختلاف الاشكال اه لما بين ان السطح كالجسم مشتمل على معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثاني المقدار القابل
للقسمة في الجهتين وبين انهما متغايران في الوجود وليس نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الفصل وثبت ايضا انه بكلا المعنيين
عرض في الجسم الطبيعي لانه مما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال الواقعين فيه واختلاف الاشكال له وغير ذلك من
اسباب الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد يكون الجسم الواحد مستدير السطح تارة ومسطحا اخرى وهذه
كلها دلايل العرضية لكن ليس السطح كالجسم مما يجوز ان يبقى باحد معنييه وهو قبول فرض البعدين ويتبدل عليه خصوصيات المقدارية
ككونه عظيما او صغيرا او مضلعا او دايرة او مسطحا او مستديرا اي مقببا فان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا لاختلاف
هذه الامور سيما التسطيح والتقبيب فان الاختلاف بهما اختلاف بالفصول المنوعة للجسم كما علمت بيانه حيث بين ان السطح
المسطح لا يتبدل بالمستدير الا بتبدل الجسم الذي ينتهي به كما لا يتبدل الخط المستقيم بالمستدير الا بتبدل السطح الذي
هو طرفه فبهذا تبين ان ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصل والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم
الواحد بالنسبة الى نظايرها بان يكون موضوعا لتزايدها وتعاقبها الاشكال وتخالف الابعاد على الجسم الواحد لاستما

على الهيولى والمادة المبهمة الوجود لا يوجب بطلانه لما قد علمت ان بقاء الجسم الطبيعي بالعدد ببقاء الصورة الطبيعية
بالعدد وبقاء الهيولى والجسمية التي بمعنى المادة ببقاء الصورة واما السطح الواحد اذا ازيل عن شكل بطلت ابعاده ونهاياته فاذا
بطلت هي وتبدلت فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال الوحدة التي صورة ذاته وقد سبق معنى ان وحدة المتصل و
اتصاله شيء واحد بالعدد واعلم انه لا حاجة في اثبات بطلان السطح عند تبدل شكله الى ثبوت القطع فيه بل يكفي تبدل الابعاد والنهايات
او العظم والصغر لان التبدل فيهما تبدل في انحاء المقدارية وتبدلها يوجب تبدل ذات المقدار من حيث هي مقدار لكن الشيخ اثبت
القطع الذي هو في مقابل الاتصال بالمعنى الاول ليدل على بطلان السطح بكلا الاعتبارين المذكورين وانك قد علمت ان هذا
لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال لان الهيولى في نفسها شيء غير المقدار وغير المعنى الاتصالي
والانفصال الذي بازائه فيجوز ابقاؤها في الحالين واما السطح لكون حقيقته حقيقة الاتصال والمقدار فاذا الف بين السطوح
واتصل بعضها ببعض تاليفا ووصلت يبطل بها الحدود والاطراف المتوسطة بينهما فكانت تصير باطلة وتكون منها سطح
اخر غيرها بالعدد ثم اذا فصل بينهما يبطل هذا الوجه وحدثت سطوح اخرى غير ما كانت اولا باعيانها لامتناع اعادة المعدوم
بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال والانفصال وتبدل الاشكال ويحدث اخر وليس كالجسم الطبيعي له جزء زائل
وجزء ثابت كالهيولى فبهذا تثبت عرضيته مطلقا واذا علمت هذه الاحكام في السطح فقس عليه احكام الخط واعتبارانه
من كونه نهاية وكونه بعدا واحدا وكونه مقدارا او عرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة والاستدارة و
العظم والصغر وغير ذلك من الاحوال **قوله** فقد تبين لك ان هذه الاعراض لا يفارق المادة وجودا اه اقول هذا الكلام اعني
كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية توهما ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الثاني من الثالث من قوله في شكل
الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية وقوله بان
الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه
ان المقادير والتعليميات انما هي من عوارض هيئات الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزائدة على وجوداتها
فاذا اختلف الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف فكما يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته الجوهرية
التي هي بمعنى المادة وانما الباقي منه عند ذلك هي الهيولى والصورة الكمالية لتشخصها ومطلق الجسمية وبهذه الامور
المذكورة يبقى شخصيته محفوظة كما مر ايضا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسميته التي هي متقومة
الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شيء
على شيء اخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه و
الجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمالي ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم
عرضيته بل جوهريته وان تبدلت احاده على جسم واحد كمالي فان كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته بوحدته
وبقاؤه ببقائه لانه به يتم نوعيته الحقيقية وجزء اخر مادي هو بازاء جنسه ووحدته ناقصة مبهمة يتحد وحدته
المبهمة بوحدته المعينة فتبدل احاد الجنس في ذاته بالاعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية التي هي قد
تمت وكملت بالصورة كما ستعلم ذلك في مباحث الماهية **قوله** فقد بقي ان يتم ان يعلم اه قد علمت ان مذهب الشيخ
ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطة عارضة للخط والخط عارض للسطح والسطح للجسم المقدار
وهو للصورة الجسمية الا انها من العوارض التي لا ينفك عن معروضاتها لا في الخارج ولا في الوهم واما عندنا
فهي من العوارض التحليلية لشيء واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا ووهما الا ان للعقل ان يعتبر كلا منها
غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصة بكل واحد واحد منها فالشيخ اراد ان يثبت المغايرة بينها في الوجود وان لم يجوز
بينها مفارقة وانفكاك في الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهمية بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان يفرض
كل منها مجردا عن معروضه فيفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح وهذا مما لا شبهة في بطلانه وثانيهما ان يلتفت

لا بعضهما

الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينه فيلتفت الى السطح مثلا من غير التفات الى الجسم الذى هو طرفه انه موجود معه او لا والفرق
ظاهر بين هذين الامرين فان بين الجسم المجرد عن البياض مثلا والبياض الذى قام بجسم اخر مفارقة بالمعنى الاول وبين الجسم
والبياض القائم به مفارقة بالمعنى الثانى فانه يمكن التفات الوهم الى كل منهما مع عدم الالتفات الى صاحبه وهذا كالفرق بين
اخذ الشئ بشرط عدم ما يقارنه وبين اخذه بلا شرط وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى شئ وحده ويحكم عليه
باحكام مختصة به سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد انه مع غيره فكل واحد من هذه الاطراف يمكن ان يصير
ملتفتا اليه للوهم فى الوهم او بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن للوهم تصوره مجردا عن صاحبه فى ظنى
انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا لا جسم معه او خطا لا سطح معه او مجردا عن الجسم سواء كان معه السطح او لى او نقطة وحدها
عن غيره او عن الجسم سواء كانت مع الخط او لا فقد افترى على الوهم امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وضعية لاشياء
اخر والشئ لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا لا يكون طرفا لشئ فلا بد له ان يفرض له وضع خاص يقبل
اشارة حسية فيكون مفروضا الجهتان بحيث اذا انتقل الصاير اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصايرين عند
الوصول جانبا غير ما القيه الصاير الاخر فيكون منقسما فى الوهم ما فرض انه غير منقسم فيه فيكون المفروض انه سطح
فى الوهم غير سطح فيه بل جسم ذو ثخانة هف فان السطح هو نفس الحد والنهاية لا شئ ذو حدين ونهايتين فاذا توهم السطح بحيث
يكون نفس الحدين انه واحد من حيث هو حد واحد او نفس النهاية بجهة واحدة من حيث هى الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة
الواحدة من غير ان يتصور انضمامه الى انقسامه الى الجهة الاخرى ففى جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصورا
معه فى الوهم ما هو نهاية غير منفك فى الوهم ايضا كما فى الوجود وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح وحال النقطة
بالقياس الى الخط هذا توضيح ما ذكره وان كانت المغالطة واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر فى ثبوت المفارقة بين
هذه المقادير على الوجه الثانى ايضا وكذا بين الجسم المقدارى وبين الجسم الذى هو فى المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت
الى السطح دون الالتفات الى ما هو الجسم الذى طرفه لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم الى شئ لا ينفك عن تصوره
وذهوله عن الشئ يلزمه عدم حضوره فليس عالم الادراك ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج فى ان يكون
للاشياء وجود سواء ادركت والتفت اليها او لم يلتفت فاذا اقترن شئ بشئ فى الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات
الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا يجعل المغفول عنه معدوما بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود
الاشياء هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثية اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن
الجسم الذى هو طرفه يلزم ان للسطح وجودا فى الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى الشئ يوجب عدمه
فى الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم فى الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم فى الوهم باطل فاذن كما لا
لا يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذا لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذا قياس الخط و
النقطة فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله ان هذه الامور ليست متغايرة فى الوجود وانما هى متغايرة بنحو اخر من التغاير لانها
من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة فى عروضهما للماهيات فنقول للاشياء نحو اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين
وهو المفارقة بحسب الماهية والمعنى كالفرق بين الماهية ووجودها وكالفرق بين الجنس ونوعه البسيط كاللونية و
السواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين فى الوجود دون صاحبه اذا اختلفا فى المعنى والمفهوم ثم ان بعض
الموجودات غير مستقلة الوجود كالاضافات والاطراف فاذن لكل من المقادير والكميات تعينات لا تحصر بحسب مراتب
انقطاعاتها ونهاياتها فالخط مثلا اذا تعين بكونه ذراعا مثلا او ذراعين او غيرهما ففيهما اعتبارات ثلثة احدها انه
خط وامتداد واحد وثانيها انه ذراع وثالثها انه هذا الذراع المعين الشخصى وهذه الاعتبارات مترتبة فى العموم والخصوص فالاول وهو
كونه امتدادا واحدا طوليا اعم من الثانى وهو كونه ذراعا او ذراعين او غيرهما والثالث اخص من الاعتبارين الاولين فهذه
المعانى امور متفارقة فى الماهية متغايرة فى الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد بسيط فى الخارج فهذا نحو من المفارقة

اعم منها لانه قد يكون بعض الاشياء على هذا الخط المقطع بدين

غير النحوين اللذين ذكرهما فلا يمكن للحس او الوهم ان يشير او يلتفت الى احد هذه الامور دون الاخرين وانما ذلك شان العقل
المدرك للمعاني والصور كلها ويفرق بين الذاتي والعرضي فاذا ليس للخط وجود ولكونه ذراعا وجود اخر وليس كذلك الخط المتناهي
وجود ولتناهيه ولكونه الخط المعين وجود اخر والنقطة ليست وجودها الا كون الخط للسطح والسطح للجسم وليس لشيء منها عرض
عرض خارجي يلزمه تغاير وجودي هذا ما ادى اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق **قوله** والذي يتوهم
ان النقطة ترسم الخط بحركتها اه لا يخفى على المتامل ان الجسم قبل السطح قبلية بالذات والسطح قبل الخط والخط قبل
النقطة كذلك اذ يمكن فرض جسم لا سطح معه كفرض جسم غير متناه وان كان المفروض محالا او قوعه في الخارج ولا يمكن وجود
سطح لا جسم معه وكذا يمكن وجود للسطح دون الخط كالكرة دون العكس ويمكن وجود خط لا نقطة معه كالدايرة دون
العكس فالذي يتوهم من ان النقطة متقدمة على الخط والخط متقدم على السطح والسطح على الجسم بانها تفعل بحركتها الخط والخط
يفعل بحركته عرضا السطح والسطح يفعل بحركته عمقا الجسم فكلام لا تحصيل فيه بل مجرد التخييل والتمثيل لا الاولا يمكن
للنقطة مماسة مستقلة بتبعية انتقال متحرك بالاستقلال كمخروط يماس براسه سطحا فان ذلك يمكن في النقطة و
كذا يمكن للخط مماسة سيالة بالتبعية لجسم كضلع خطي من جسم يماس به سطحا ينتقل عليه بانتقال ذلك الجسم بل السطح
ايضا يمكن انتقاله بحيث يرسم من انتقاله مقدار جسمي تدريجي الحصول في الخيال لكن هذه الامور المرسومة لا
امورا مستقرة في الخارج ولا يبقى كل واحد منها في غير آن واحد فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت
بطلت تلك النقطة وحصلت نقطة اخرى لو وقع سكون واما عند الحركة فلا بل المماسة الكاينة اولا قبل
الحركة لم يبق محالها وزالت كما كان الامر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة باقية ثم لو فرض بقاء نقطة فاعلة
بعينها فلا يمكن بقاء ما يفعله من حدود الخط لو حد منها خط في الخارج فالراسم للخط ان كان مماسة واحدة
لم يبق موجودا بعد الحركة ولا عندها فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسوم بها وسمي ثابتا الا
في الخيال ولو كان نقطة ثابتة في شيء متحرك بحركته هي بحركته وتبدلت اوضاعها فلا يوجد ايضا المقدار
المسبب عن تبدل حركتها ومنتهاها الا في الخيال فقط والوجه في بطلان هذا القول ان الكلام في التقدم والتاخر
بالذات ومن جهة طبيعتها لا بحسب الاتفاق والاعداد فالنقطة المتعلقة لا يكون موجودة في شيء لا متحيز ولا يكون
حركتها وسيلانها الا على شيء ذي وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح لجسم او خط هو طرف بعد
فيكون بعض هذه الاشياء متقدما في وجودها من النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه للسطح والسطح في رسمه للجسم لاستحالة
الخلاء فيهما وجه. ثالث في بطلان ما توهموه وهو ان ما هو غير منقسم يفعل بحركته منقسما وهو انه اذا اجتمعت عدة
من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتاليفها خط لان النقط الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان لقيت
بكليتها كلية الطرفين فهي مداخل فيهما وهما متداخلان فيها والمداخلة التامة لا توجب العظم لانهما بيان في العظم والترتيب
وان كانت الواسطة ما لقيت الطرفين بكلها بالاسر بل لقيت بعضها طرفا وبعضها طرفا اخر فلزم انقسامها فلم يكن
النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تاليف النقط ولا سطح من تاليف النقطة ولا سطح من تاليف الخطوط
ولا جسم من تاليف السطوح ثم ان تكرير نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط
متعددة تلك العدة وكذا الحال في تكرير خط او تكرير سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل منه ذو قدر فضاعف المقادير
والاعظام والاجسام امر اجل وارفع من ان يقع وجدا وتقديرا واما اثبات وجود هذه المقادير الثلث فالجسم ظاهر
الوجود فان وجود السعة والفضا اجلى واغنى عن البرهان من وجود الجسم الطبيعي واما وجود السطح فالبرهان
الدال على تناهي الابعاد مثبت له واما وجود الخط فلجواز القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع ولجواز الحركات
في غيرها على وجه يتعين الخطوط المستقيمة والمستديرة كمحيطات الدواير ومحاورها **قوله** واما الزاوية
فقد ظن بها انها كمية متصلة اه يريد بيان حال الزاوية هل هي من اقسام الكم او لا واذا كانت من الكم فهل هي

جنس رابع من المقدار ام لا واعلم انه وقع الاختلاف بين الآراء في امر الزاوية فمنهم من قال بانها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة
والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل زاوية فان حقيقتها يبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار يبطل حقيقته
بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها فثبت ان
الزاوية يبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من مقولة الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي
هو الكم فاذن ذلك لها لذاتها وقبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر فهي لها بسبب الموضوع واعترض بعض المتأخرين
بان تلك ان كانت كيفية لا شك انها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية المسطحة مثلا سواء كانت كما او كيفا كانت
يجب ان ينقسم في جهتين طولا وعرضا ويحصل من انقسامها اجزاء هي ايضا زوايا لكن اصغر من الاولى وليست كذلك فان
ذلك السطح اذا انقسم في امتداده العرضي الذي بين الضلعين المحيطين المنتهيين الى نقطة انقسمت الزاوية الى زاويتين
والهيئة الى هيئتين واما اذا انقسم في الامتداد الطولي بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية ولا الهيئة بل يبقى بحالها او
منهم من قال انها من مقولة المضاف لانه قيل في تعريفها انها تماس خطين على نقطة وهذا التعريف باطل لان كل زاوية يقال
لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس كذلك ولان التماس محمول على الخطين المشتركين والزاوية ليست كذلك ما قيل في تعريفها
انها انحراف احد الخطين الموضوعين في بسيط متصلين على نقطة فان الزاوية لا انحراف المذكور بل هي بما ذلك لازم من لوازمها
العامة ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة متوسط بين مقدار السطح والخط وان الزاوية المجسمة مقدار متوسط بين الجسم
والسطح وسيذكر بطلانه واما الشيخ فالتحقيق عنده في امر الزاوية انها ليست من الانواع الذاتية للمقدار بل من الافراد
لانها هي المقدار اعني السطح او الجسم بشرط عروض هيئة له وهي كونه محاطا بين نهايات متلاقية عند نقطة واحدة
وتفصيل هذا ان الزاوية المسطحة سطح احاط به نهايتان اي خطان ملتقيان على نقطة من غير ان يتحد خطا واحدا وفائدة
القيد الاخير الاحتراز به عما احاط به قوسان من دائرتين متساويتين بحيث يتحدان خطا واحدا فانه ليس بزاوية فنقول
هذا السطح الواقع بين الخطين المتلاقيين له امتداد ان احدهما وهو الواقع بين نهايتي الخطين والاخر مقاطع له وهو المبتدأ
من نقطة التقاطع فاذا اعتبر تحدده بكل من الخطين الحادين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية بل سطحا فقط لانه حينئذ ينقسم
في الجهتين والزاوية لا ينقسم فيهما واذا اعتبر تعين امتداده الاخر المبتدأ من نقطة التقاطع بانتهائه الى حد لا جزء ولا انتهائه
الى حد ما يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار زاوية ويكون غير منقسم الا في جهة واحدة وهي الامتداد الواقع بين الخطين
وعلى هذا القياس حال الزاوية المجسمة في عدم انقسامها في جهتين فالمقدار جسما كان او سطحا قد يعرض له ان يكون
محاطا بين نهايات يلتقي عند نقطة واحدة فيصير زاوية او شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التي من جهة الاخرى
وبهذا يحصل الفرق بين الزاوية والاشكال لان الزاوية انما هي زاوية من حيث يصير المقدار متحددا بين حدين او حدود متلاقية يحدد
سواء كان معهما او معها حد او حدود غيرها او لا وهذا معنى قوله كانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فكل مقدار
غير خط ينتهي الى نقطة فهو زاوية او ذو زاوية سواء كان سطحا او جسما فالسطح الذي يحيط به حدان ملتقيان على نقطة
قد يحيط به ثالث او رابع فان اعتبر من حيث كونه محدودا بحدين ليس معهما ثالث فهو بهذا الاعتبار او حالة له زاوية وان اعتبر
من حيث كونه محاطا بهما او بغيرهما ايضا احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار او حالة له تلك شكل وكذا القياس في الفرق بين الزاوية
والشكل المجسم وكان ان المهندسين اذا قالوا اشكال ذهبوا الى الشكل كذلك اذا قالوا زاوية ذهبوا الى المقدار من الزاوية وكان الطبيعيين
ارادوا بالشكل الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار فكذلك اذا قالوا زاوية ارادوا بها هذه الهيئة فان شئت سميت هذا المقدار
زاوية ولكن لا مطلقا بل من حيث كونه محاطا بخطين ملتقيين بنقطة ان كان سطحا او سطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسما وان شئت
سميت الكيفية التي له ولكن لا مطلقة بل من حيث ان موضوعها هكذا فيكون الاول كالمربع والمخمس والمدور والثاني كالتربيع والتخميس
والتدوير وليس المراد ههنا نفس الاضافات فان الاشكال ليست من مقولة المضاف بل المراد ههنا مبادي هذه الاضافات اعني الهيئات
الشكلية كما علم في موضعه فان لو وقعت اسم الزاوية على المعنى الاول كان اتصاف الزاوية بانها مساوية لاخرى او زائدة او ناقصة بجزوها

كلها او نصفها او ضعفها او ثلثها او ثلثة امثالها او غير ذلك من صفات الكمية اتصافا بالذات لانه جوهرها جوهر المقدار الا انها عرضت
له صفة صار بها صنفا من المضاف للهيئة النوعية او الجنسية لا يجعل عوارضها الذاتية عوارض غريبة وان اوقعت اسم الزاوية على المعنى الثاني
كان اتصافها بتلك الصفات اتصافا بالعرض من جهة محلها الذي هو المقدار كالسواد مثلا اذا اتصف بالزيادة والنقصان والمساواة
والجزئية والكلية وغيرها من صفات الكمية كان لاجل ما يعرض لمحله بالذات وله بالتبعية وكالتربيع وقبوله الزيادة والنقصان فالذي هو الزاوية
بالمعنى الاول يمكن فيه فرض بعدين والقسمة في جهتين او فرض ابعاد ثلثة والقسمة في الجهات الثلث وذلك بما هو مقدار مع قطع
النظر عن كونه محاطا بين نهايتين او نهايات تلتقي عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه قبول كل بعد وقسمة كان يقبله في ذاته بما هو
مقدار الا ترى ان الدايرة مثلا يقبل بما هو سطح القسمة الى اجزائه التي يشاركه في انه سطح على اى وجه يقع في القسمة ولا يقبل القسمة
من حيث هو دايرة الى اجزاء هي دواير البتة على اى وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه وكذلك الامر في غيرها من الهيئات العارضة
للمقادير **قوله** والذي يظنه من يقول انه يريد ابطال مذهب من يرى ان الزاوية جنس مباين للمقادير الثلثة اعني الجسم
والخط والسطح فيرى ان الزاوية المسطحة مقدار اخر متوسط بين السطح والخط والجسمية مقدار اخر متوسط بين الجسم والسطح فيكون
عدد اجناس المقادير على هذا الراى خمسة بزيادة جنسين اخرين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ اذ المتوسط بين السطح
والخط لو صح تحصله ووجوده لكان جنسا مباينا للمتوسط بين الجسم والسطح لو صح ذلك والذي تمسك به صاحب هذا الظن انه
توهم ان فاعل السطح هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح انما يحدث من حركة الخط الفاعل اياه الى جهة
امتداد البعد الاخر غير الطول وانما يكون كذلك لو تحرك بكليته وبكلي طرفيه حتى احدث بحركة الطول بتمامه عرض الحقيقي فحدث
امتداد عرضي من امتداد طولي فحصل طول وعرض واما الزاوية فحيث زعم انها عبارة عن مقدار يحدث من حركة احد طرفي الخط
مع ثبات طرفه الاخر فكان عنده ان الخط المحدث لها لم يتحرك لا في الطول وحده ليبقى خطا وطولا كما هو ولا في العرض الحقيقي حتى
يحدث سطح بل تحرك باحد طرفيه فاحدث زاوية فهي جنس متوسط بين الخط والسطح وكذلك القياس في الزاوية المجسمة في
كونها مقدارا متوسطا بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح بتمام جهتيه واذا فرض احدى جهتيه ساكنة و
الاخرى متحركة او فرض حد منه ساكنا واطرافه متحركة لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان الذي حمل صاحب مثل الراي على هذا
الجزاف هو جهله بمعنى السطح والجسم وبمعنى كون المقدار ذا بعدين او ذا ثلثة ابعاد وحسبانه ان كل ما يقع في تصوير الاشكال
والمخروطات والزوايا وغيرها كقولهم ان الدايرة سطح يحصل من توهم حركة احد طرفي خط مع ثبات طرفه الاخر الى ان ينتهي الى وضعه
الاول وان الكرة جسم يحصل من حركة دايرة على قطرها الثابت امور بناؤها كلها على الحقيقة فزعم ان السطح لا يكون سطحا الا
اذا تحرك خط في امتداده مقاطع لامتداده على وجه القيام وان الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من حركة سطح في امتداد مقاطع لامتداده مشتملا
على زوايا قوائم فلا يكون سطح عنده الا المربع والمستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه واذا علم ان الذي يقوله هذا الانسان ليس
مبناه الا على الجهل والوهم فلا ينبغي لعاقل ان يصغي اليه ويضيع وقته في سماع كلامه الذي لا يعنيه ولا يتمه فضل الاشتغال
به فقد ثبت وظهر بما ذكرنا وجود هذه المقادير الثلثة وكيفية عرضيتها وانها ليست مباينة للاجسام الطبيعية وليس ايضا
بعضها مبدأ ذاتيا للبعض كما توهم ومن هنالك عرض الغلط في القول بجوهريتها على ما عرفت **قوله** واما الزمان
فقد كان تحقق لك عرضيته اه الكميات المتصلة منحصرة في الجسم والسطح والخط والزمان ولما تكلم في معرفة مهيات الامتداد
الثلثة واثبات وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى الزمان وهو كمية الحركة المتصلة من جهة عدم اجتماع اجزائها واحال بيان
وجوده وعرضيته وتعلقه بالحركة الى ما سلف من العلوم وهو العلم الطبيعي اذ الخوض في احواله انما يناسب العلم الذي
يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها سيما المتغير الذي حقيقته التغير والانقضاء وهو الزمان والحركة التي يتجدد
ويتقدر بها فبقي الكلام في ان يعلم بالبرهان ان لا مقدار ولا كمية متصلة خارجا عن هذه الكميات الاتصالية وهذا وظيفة هذا
العلم فشرع في بيان الحصر **قوله** فنقول ان الكم المتصل اه قد علمت ان حقيقة الكم لا ينفك عن قبول القسمة والتجزية فتلك الاجزاء
ان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل يعني العدد وان كانت بالقوة فاما ان يكون بحيث لو وجدت كانت مجتمعة او لم يكن

مجتمعة

مجتمعة فالثاني هو الزمان فهو لا محالة مقدار لامر غير قار الذات لان كل مقدار فهو لا محالة مقدار لذلك الشيء كما علمت مثله في الوحدة
والعدد وذلك الامر الذي مقداره الزمان لا يمكن ان يكون امرا ثابتا والا لبقي المقدار بلا قدر وهو محال فهو اذن موجود غير قار
وليس ذلك في المشهور الا الحركة فالزمان مقدار الحركة والاول هو المقدار القار اما ان يكون تام المقادير لكونه مما يمكن فيه فرض
جميع الابعاد ولقبوله الانقسام في كل الجهات وهي لا تزيد على الثلثة واطرافها السطح فهو المقدار الجسم ويقال له الثخين واما ان يكون
قابل فرض بعدين والقسمة في الجهتين وهو السطح واما ان يكون بعدا واحدا قابل القسمة في جهة واحدة وهو الخط وحيث لا يكون
في الوجود بعد اكثر من الثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير القارة ثلثة والكميات المتصلة اربعة وهي مع العدد خمسة فهذا الوجه
حصر الكميات **قوله** وقد يقال للاشياء اخر انها كميات متصلة الخ اعلم ان من جملة اسباب الغلط الواقع بين الناس وضع
ما بالعرض مكان ما بالذات فالذي وقع لهم من باب الكم هو الاشتباه بين الكم بالذات والكم بالعرض بل بين المتكمم بالذات والمتكمم
بالعرض لانك قد علمت من طريقنا ان نسبة المقادير والاعداد الى معروضاتها الذاتية كنسبة الوجود الى الماهية حيث انهما
متحدان بالذات ومتغايران في ظرف التحليل الذهني فكما ان الماهية موجودة بالذات فكذا صورة الجسمية متقدرة بالجسم
التعليمي بالذات والحركة متكممة بالزمان بالذات وكذا حكم المعدودات بالذات مع العدد كحكم ما يتالف منها من الوحدات بالذات
مع وحداتها فان وحدة الشيء هي وجوده وكلاهما موجود واحد كما مر واما المتكمم بالعرض فهو انما يكون بسبب اقترانه بما هو
الكم او المتكمم بالذات وذلك على اربعة اقسام الاول ان يكون صفة موجودة لما هو كم بالذات كالاحوال والاضافات العارضة
للكميات كالطول والقصر والزيادة والنقصان والمساواة وغيرها والثاني ان يكون الكم موجودا فيه وهو موضوع له وذلك لما
منفصل او متصل فالمنفصل موجود في الذوات المادية والمجردة وقد يكون الكميات المتصلة موضوعا للكم المنفصل سواء كانت قارة
او غير قارة بواسطة قبولها التجزي خارجا او وهما فهي كميات متصلة بالذات منفصلة بالعرض وللزمان انفصال بالعرض لانقسامه الى
الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود في الجواهر والاعراض المادية دون المفارقات العقلية وقد يوجد المتصل
بالذات اتصال بالعرض كالزمان مثلا كم متصل بالذات وله اتصال بالعرض من جهة اتصال المسافة التي يقع فيها الحركة فيقال زمان حركة
فرسخ فيقال الزمان الفرسخي لاجل مطابقته الحركة التي هي معروضه على الوجه الذي اشرنا اليه فيكون الزمان داخلا تحت الكم بالعرض
وكذا المقادير العارضة بعضها لبعض كالمعروض كمها بالذات من جهة ذاته وكم بالعرض من جهة الكم الذي هو عارضه ولا استحالة في
ان يكون الشيء داخلا في مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء آخر كما ان الاضافة يعرض لها اضافة اخرى الثالث ان يكون كمية بسبب
حصوله في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض ومنقسم بسبب حصوله في موضع الكم الرابع ان يكون فعله
الصادر منه ذا كم كالقوى المحركة للاشياء المؤثرة في امور يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها زائدة او ناقصة او
مساوية او متناهية او غير متناهية لان القوة ليست ذات كمية في نفسها ولكن لانها تختلف افاعيلها فهي تختلف بالاضافة الى
شدة ظهور الفعل عليها او الى عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء فعلها والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما
ان كل ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان المتحرك اذا كان اشد قوة يبلغ الى النهاية الموجودة او المفروضة اسرع
وثانيهما ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما كان بحيث يكون تفاوتها في الشدة على خلاف ذلك التفاوت كرمي النبال في
الهواء فكلما كان قوة الرامي اشد كانت مدة بقاء النبل في الجو اطول واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فان المدة هي دوام شيء و
ثباته وليس يعتبر فيه تعدد وكثرة واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فهو ظاهر اذا تقررت هذه المعاني فنقول اما جعل المكان
نوعا آخر من الكميات المتصلة فالغلط فيه انما نشأ فيه من جهة ما هو وما هو من قبيل القسم الاول فوضع عارض الكم موضعه فان المكان ليس
نفس الكم الذي هو السطح بل السطح الحاوي من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع اضافة وعروض الاضافة وغيرها من الصفات
لا يجعل المعروض ولا المركب نوعا آخر من جنس ما يعرضه واما جعل الثقل والخفة نوعا آخر من الكم بالذات فالغلط فيه انما نشأ من
جهة ما هو من قبيل القسم الرابع فان الثقل هو القوة المحركة للجسم الى اسفل وكذا القياس في الخفة فيوصف كل منهما بالزيادة والنقصان
والمساواة لاجل اتصاف آثارهما من الحركات وغيرها بصفات الكم فالحركات الواقعة للجسم الثقيل بسبب الثقل يوجب مقادير

في الازمنة والامكنة فان زمان حركة ما هو اشد ثقلا الى جهة السفل اقل ومقطوع مسافتها في ذلك الزمان اكثر وفيما هو اضعف
ثقلا منه على عكس ذلك وكذلك الكلام في الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى جهة العلو واطول مسافة من الذي هو
اضعف خفة فالذي غر هؤلاء القايلين بانهما من باب الكم ان احدهما ياتي عليهما من التساوي والتفاوت والتفاضل وهو
باطل لان المساواة والمفاوتة في الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد لشيء اخر وينطبق كلية على كلية الاخر فان انطبق الحدان
الاخران بينهما فقيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللاخر انه ناقص وهذا مستحيل ثبوته في الثقل والخفة
لان كلا منهما اما جوهر طبيعي صوري او ميل منه كما مر والثاني قبولهما التجزية فيقال انه نصف ثقل الاخر وهو ايضا خطاء فان ذلك
لاجل انه قد تحرك بقوة ثقل حيثما نصف زمان المسافة التي تحرك قوة ثقل اخر في تلك المسافة في نفس ذلك الزمان او تحركت في ضعف
ذلك الزمان حركة في غير تلك المسافة فيقال لهذا الثقل انه نصف ذلك الثقل او تحركت شيء الى اسفل يلزم معه حركة شيء اخر
ثقيل الى العلو كالة ذات طرفين كالقبان احد طرفيها اعظم من الاخر وشيء موضوع في احد طرفيها اعظم من الموضوع في الاخر
فاذا تحرك الاعظم الى اسفل في الة المحركة يلزم معها او بها ان يتحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما او
على نسبة بعدهما عن موضوع الجزء الساكن من تلك الالة وعلى هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض كون قوة الخفة
سيما المحركة خفيفا الى السفل ولعل غرض الشيخ من هذا ونحوه ان بين ان الذي ليس بكم ولا متكمم بالذات قد يتصف بعوارض الكم
من جهة افعاله واثاره ولو بالواسطة واما الحرارة اذا اتصفت بانها ضعف حرارة اخرى مثلا فذلك لوجهين من تلك الوجوه
احدهما من جهة كمية الاثار والحركات فيقال لهذه الحرارة انها ضعف تلك لانها يفعل في زمان ضعف ما يفعل الاخرى من الانضاج
والاحالة او غيرهما او يفعل في نصف ذلك الزمان مثل ما يفعله الاخرى وثانيهما من جهة كمية محله فان الجسم الحار المتشابه الاجزاء
في الحرارة يكون الحرارة في ضعفه ضعف الحرارة التي فيه وفي ضعفه نصفها لانقسامها بانقسام المحل وقبولها المساواة والمفاوتة
بتبعية كمية المحل بالعرض واما قوله وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فهو اشارة الى القسم الاول من وجوه الكم بالعرض
وهو الذي يكون موضوعه الكم بالذات فالكبر والصغر والطول والقصر والسعة والضيق والكثرة والزيادة والنقص كلها احوال
اضافية يقع من جهتها المساواة والمفاوتة فكبير اكبر من اخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون كثير اكثر من كثير اخر وقليل اقل من قليل اخر
بمراتب متفاوتة وليس عند الشيخ ومن يحذو حذوه من المشائين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا مفاضلة ولا زيادة ولا نقصان
ولا اعظم ولا اصغر ولسنا نقول ان كمية لا يكون اكثر من كمية او اقل ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من مقدار لكن نقول لا يكون كم في انه
كم اكبر من كم اخر ولا ايضا مقدار في انه مقدار يكون اعظم من مقدار ولا جسم في كونه جسما اي منقسما في الجهات اعظم من جسم
اخر ولا سطح في انه ذو بعدين اكثر من سطح ولا خط في انه خط الطول من خط ولا عدد في انه عدد اكثر من عدد اخر فامثال هذه الامور
عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والاخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا
في نفسه بمعنى اخر من حيث له بعد واحد ويقال هذا السطح عريض وذلك الاخر ليس بعريض وان كان كل سطح عريضا في نفسه
بمعنى اخر اي له مع بعد يفرض طولا بعد يفرض عرضا ويقال هذا الجسم ثخين والاخر ليس بثخين بل رقيق وان كان كل جسم ثخينا
بمعنى اخر وكذلك يقال هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى اخر من حيث هو كم منفصل
يعد بالاحاد فهذه وامثالها يتوهم انها كميات وليس بكميات بل احوال يعرض للكم بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة
ما ذكره الشيخ في ثاني رابعة الفن الذي في قاطيغورياس من الجملة الاولى التي في المنطق واشار اليه ههنا لكن بقي ههنا شيء
يجب التنبيه عليه وهو ان هذه الكمالية والنقص الواقعين في الكم والشدة والضعف اللذان في الكيف كما سياتي امور واقعة
عند هؤلاء بمجرد مقايسة افراد الكم بعضها الى بعض او افراد الكيف بعضها الى بعض فهي اختلافات واقعة في نفس الاضافات
عندهم وعند اتباع الرواقيين المجوزين للتشكيك في المهية وذاتياتها راجعة الى تفاوت في نفس مهيات الكميات المتصلة
والمنفصلة وكذا في نفس مهية بعض اقسام الكيف فعندهم ان هذا الخط اطول من ذلك في نفس الخطين وهذا العدد
اكثر من ذلك العدد في نفس معنى الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديد شدتهما لاجل كماليته وقعت في نفس

مهية البياض والحرارة لا بمجرد المقابلة والاضافة واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى طبيعة الوجود لا الى المهيات كما يقوله اتباع الرواقيين ولا الى الاضافات والنسب كما عليه جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود طبيعة بسيطة عينية مختلفة المراتب متفاوتة الدرجات كمالا ونقصا وشدة وضعفا وتقدما وتأخرا كل ذلك في ذاتها ولغيرها بتبعيتها فاصل الحقائق والمهيات واختلافها في ذاتها كما ذكرناه هو اصل اختلاف الاشياء في المهيات ولوازمها وعوارضها فاعلم هذا فانه اصل لو حققته وبسطته واعملت الروية فيه لانفتح على قلبك باب كثير من المعارف ومن الله التوفيق **قوله** فصل في تحقيق مهية العدد المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق مهيته وكيفية تحديد كل نوع من انواعه **قوله** وبالحرى ان نحقق ههنا لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما هو رأيه ثم انتقل بالكلام الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد واستيفائها انما هو الغرض من بيان حقائق تلك الكميات ونحو وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها البعض رجع ثانيا الى المعان البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها في الوهم و وجودها في العين اما وجودها في النفس فهو ظاهر واما وجودها في الخارج فلانه لاشك في ان الموجودات وحدات فوق واحدة فلزيد مثلا وحدة على حدة غير ما للعمرو وله وحدة غير ما للبكر وان كان الجميع واحدا في الانسانية فاذا تحققت وحدات في الخارج فوق واحدة فثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من الوحدات والمركب من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر موجود زائد في التصور على المهيات لان العشرة من الناس من حيث انها عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد وان تساوى العشرة والواحد في طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من المهيات الضعيفة الوجود لضعف وحداتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد عن المهيات المعددة التي في الخارج لا وجود له الا في النفس فهو حق لان الواحد بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه فكذا المؤلف منها بل لان وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجريدها باعيانها عن تلك الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد لا وجود له في الخارج فهو باطل اذ لا شبهة في ان الموجودات متعددة عددية كما ذكر اعلم ان ههنا شبهة وهي ان الاثنوة مثلا ان كانت وجودية في الاثنين فلا يخلو اما ان يوجد في كل واحد من الواحدين او في احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع الاول ممتنع لوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون الاثنان اربعة ثم نكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية وهذا بين ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنوة موجودة في احد فيك الواحدين واما الشق الثالث فهو ان يكون الاثنوة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير لكل واحد من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والواحد من حيث واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انها منحلة بما ذكرنا من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هي بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد الذي هي من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس او الفرس او الحجر مما تماثل اعداده واما اذا فرض تأليفه من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع وحدة نوعية او غير ذلك فلا يحصل منها عدد اللهم الا من جهة عوارض متشابهة ومعان متفقة ككونها موجودات على الاطلاق او اشياء او ممكنات وبالجملة العدد كمية حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا السبيل للكثرة بما هي كثرة واحدة جهة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الاثنوة حاصلة من مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في احدهما وذلك المجموع وان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن لما لم يكن لجزئيه هوية كانت وحدته تجامع اثنينيته وانقسامه فكما ان الاثنوة التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعروض في كون واحديته بعينها مغمورة في اثنينيته وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما من كل نوع من شأنها ان تقبل الوحدة والاتصال للكثرة المنفصلة فهي ايضا من جهة الوحدة في الاعداد وكذا الاتفاق في المعنى النوعي واما عالم العقل المحض فليست

هناك وحدة يحصل من تكرارها الكثرة والعدد كما اومانا اليه **قوله** وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه اه مما ينبغي ان
نعلم في هذا المقام مقدمتين احديهما ان تحصيل كل ماهية مبهمة وتنويعها انما يكون بامور مناسبة لها واشياء هي من بابها
فالادراك مثلا ماهية جنسية ويكون تحصيله وتنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرهما تحت
الحس وكذا الكمية مثلا التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصيلها بانحاء التقديرات وقبول الانقسامات وهكذا
في كل الاجناس وانواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا بد ان يحصل انواعه بمراتبه
الحاصلة من تكرر الوحدات فبلوغ التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع اخر من العدد وثانيهما انه لا بد لكل حقيقة
نوعية من خاصية واثر يترتب عليها لذاتها في الخارج واختلاف الخواص والاثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير
مدخلية شيء اخر او اتفاق او عروض من حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى هذا نقول لا شك
ان لكل واحد من الاعداد خواص واثارا غير ما لغيره فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة
له كيف يكون له خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لساير الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما الخواص فكالاولية كما في الاثنوة و
الثالثوية والثلثية وغيرها من الاضافات المختلفة وكانحاء التركيبات وكالتمامية وهي كون العدد اذا اجمعت اعداد كسوره
تكون مساويا له كالستة مثلا فان لها سدسا هو الواحد وثلثا هو الاثنان ونصفا هو الثلثة لا غير ومجموعها هو الستة والزايدة
وهو كون عدد اجزائه اكثر منه كالسبعة فلها السبع وهو الواحد لا غير وكالثمانية فلها ثمن وربع ونصف ومجموعها السبعة
وهو اقل منها بواحد والناقصة وهي كون عدد الاجزاء اكثر كاثني عشر فان عدد اجزائها خمسة عشر والمربعية وهي ان يكون
حاصل ضرب جزء منه في نفسه كالاربعة والتسعة والمكعبية وهي ان يكون حاصل ضرب جزء في نفسه مضروبا
في نفسه فالحاصل هو مكعب ذلك الجزء كالستة عشر كالثمانية مكعب الاثنين وكالسبعة والعشرين فانها مكعب الثلثة
والصم وهو ان لا يكون للعدد جزء يعده غير الواحد وساير الاشكال ككعب الكعب كعب المال ومال الكعب وكعب مال الكعب | وكعب المال المال
الى غير ذلك من الاشكال والنسب فاذا لكل واحد من الاعداد حقيقة مخصوصة وصورة متصورة منها في النفس مطابقة لما في
الخارج كساير الحقايق التي لها وجود خاص في الخارج وصورة منتزعة من مادتها حاصلة في النفس وصورة كل شيء هي وحدته
الخاصة التي بها هو ما هو لكن وحدة العدد هي وحدة كثرة الاشياء لا كثرة نفسه وليست كثرة العدد كثرة لا يجامع وحدته
ككثرة الانسان مثلا فان موضوعها لا يكون واحدا في الكثير مثلا انها مجموع احاد ولا يقال انه واحد بخلاف العدد فانه مجموع
هو بعينه واحد وكذا موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته
في وحدة والعدد حقيقته انه كثير فهو من حيث انه مجموع هو واحد وله خواص ليست لغيره فهو واحد في نفسه وكثير لغيره
وليس بعجيب ان يكون العدد كساير الاشياء التي يتحقق في الواقع له وحدة وهي صورة ذاته وان كانت ذاته نفس كثرة لشيء اخر
وله ايضا كثرة تقابل وحدته كالعشرة مثلا فانها لها صورة العشرية حقيقة واحدة لها خواص واثار يختص بها العشرة واما كثرتها | من حيث
المقابلة لوحدتها فليس لها الا الخواص التي تكون لمقابلات الاشياء هذا النحو من التقابل كما سيجيء تحقيقه فكثرة العشرة التي
تقابلها هي العشرات لا الكثرة التي هي اجزائها فان العشرة لا ينقسم ذاتها الى عشرتين او ثلث عشرات لكل منها خواص العشرية **قوله**
وليس بعجب ان يقال العشرة اه شروع في كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارين عام وهو ان يكون
فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي هي صورته النوعية التي بها هو ما هو وبها وحدته الخاصة
التي لا يشاركه فيها غيره وهي منشأ خواصه واثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها حقايق
بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها نفس مادتها اما ان لها فصولا مختلفة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول
ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا فثبت ما هو المط وان كانت لوازم ومستندة الى الامر المشترك بين الاعداد فهي مشتركة لان
لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متقابلة فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادي
تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى خصوصيات ذاتية وهو المط فاما انها حقايق

بسيطة فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا يقبل القسمة فان القابل للشئ هو الذي يبقى مع مقبوله والعشرية لا يبقى مع القسمة فلو كانت لها مهية مركبة بان يكون لجنسها وجود آخر كانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة وانقسامها بوجوده وليس الامر كذلك فظهر انها محض الصورة التي جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة و واحدة او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة كما يقال الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس كما في المحمولات الذاتية او كما يقال في المحمولات العرضية ان كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحد وكذا اذا لم يرد بالعطف التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اى يحمل عليه الحيوان المشروط بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا يحمل على العشرة ولا يكون التسعة ولا العشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها او قيدها محمولة حملا ذاتيا او عرضيا فان شيئا من الاجزاء التي تشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي فلا حمل الذاتيات ولا حمل العرضيات الا على وجه المجاز في اللفظ او في الاسناد بل العشرة هي نفس المجموع الحاصل من الاجزاء وليست شيئا منها فهي امر به صارت الافراد واحدة وهو المطلوب فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع الواحد ويكون كل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في مهيته لان صورة مهيته نفس اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول العدد من الاثنين الحد والعدد الى ان يستقصى ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التعريف بالامور المقومة وذلك لانه ان ذكرنا بدل الاحاد الخواص التي له ولم نذكر الاجزاء لا الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التعريف حدا حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد الاعداد صار رسما ايضا وبيانه انا ان ذكرنا عددين من عدد دون غيرهما مثلا جعلنا العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانها كما يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ان يعتبر تركيبها من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد ايضا فلا اولوية لشئ منها دون الاخر وليس تعلق مهية العشرة بواحد منها اولى من غيره ولا يمكن ان تتعلق بالجميع لان مهيتها مهية واحدة ولا يمكن لمهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك المهية فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحيث لا اولوية لشئ فلا يكون لا الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور يعني التعريف الذي يذكر جميع الاحاد وهذه الانحاء الاخر من التركيب المذكور هي رسوم تابعة لازمة لها وايضا نقول من حد العشرة بالخمسين لابد لتحديده بها من تحديد الخمسة مرة اخرى وينحل ذلك الامر الى ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات اعني قولنا خمسة وخمسة وستة واربعة وسبعة وثلثة اعتبارات واوصاف لذات واحدة فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا يكون حدها متخلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان في اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم والمعلم الاول لهذه الصناعة يعني ارسطاطاليس لا يحسبن احد ان الستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة قوله مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها والتحليل اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التي تتالف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم على بعض ولا تاخر عنه واذا قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد وواحد وواحد يجب ان لا يقصد من الترتيب في الذكر ترتيبا في المذكور ولولا قصور العبارة عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك او لاجل صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة في تحديد الاعداد على التفصيل او على العبارة يصار الى الرسوم في الامر الواجب الذي هو الحد لان كنه الشئ يمتنع ان يحصل من رسمه **قوله**
ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد الخ يريد بيان كون الاثنين عددا وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى اذ قد ذهب بعضهم الى ان الاثنين ليس بعدد واستدل عليه بوجوه الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول الثاني ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل هو قليل ولان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظة جمع واقله ان يكون ثلثة الثالث انه لو كان عددا لكان اما ان يكون مركبا فكان واحدا ان بعده غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له ضعف وهو باطل والجوا

اما عن الاول فانا نعني بالعدد ما يكون مؤلفا من الاحاد والاثنين كذلك فهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فلما
لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من الوحدات لا لانه فرد فظهر الفرق بين الاثنوة والوحدة واصحاب الحقيقة لا يلتفتون في تحقيق ماهيات
الاشيا الى امثال هذه المقايسات والاعتبارات الخارجة عن الحقايق بوجه من الوجوه وليس كون الوحدة غير عدد لاجل
انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات ولا يكون الثلثة عددا الا لما ذكرنا الا لكونها فردا او زوجا فان الزوجية
والفردية اعتباران خارجان عن كون العدد عددا واما عن الثاني فقولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين باطل لانا
لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة على انهم ليسوا متفقين في ذلك والحكم
لا يبالي بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد ليس بعدد وحيث لا ملازمة ولا علاقة ذاتية بين سلب العدد
من الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب عليه ان يتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد
واما عن الثالث فليس من شرط العدد الاول ان لا يكون له نصف مطلقا بل ان لا يكون له نصف هو العدد لان المراد من
العدد الاول ان لا يكون مركبا من الاحاد ومن الاحاد ما هو فوق واحد كما مر ومن العدد مطلقا ما يكون منفصلا يوجد
بين واحد واحد بالفعل بخلاف الكم المتصل بما هو متصل واعلم ان كل عدد فله كثرة في نفسه على معنى ان فيه احاد فوق واحد
وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما في الشيء الاخر وزيادة وح يوصف الزايد
بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لانه معقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى
الاول وليس كثيرا بالمعنى الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى ساير الاعداد
وعند هذا التحقيق عاد من انكر كون الاثنوة عددا فقال الاثنان لو عرضت له القلة الاضافية لعرضت له الكثرة الاضافية
كما في ساير الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكل ما لا يكون
بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا او بالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كانت
ساير الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة والقلة الاضافيتين وجب ان لا يوجد شيء الا وله الاضافتان وامتنع
ان يوجد شيء يعرض له احدى الاضافتين فقط وليس اذا وجدت موجودات هي علة ومعلول يجب ان يكون كل موجود علة
ومعلولا ولا ايضا اذا وجدت افلاك كل منها ذو محوي وحاو وجب ان لا يوجد فلك هو حاو وليس بمحوي او محوي وليس بحاو
او اذا وجد جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا وان لا يوجد شي هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب
ان يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضت له الاضافتان يكون احديهما بالنسبة الى عدد
تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية لعدد ما بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس
الى شيء اخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشيء اخر وذلك الشيء بالقياس اليه كثير والاثنوة هي القلة التي اقل القليل اما
قلتها فبالقياس الى عدد فانها انقص من كل عدد غيره واما اقليتها فلانها ليست بكثير كثرة بالنسبة الى عدد واذا قيس
الاثنوة الى شيء اخر لم يكن قليلة واما ساير الاعداد فهي كثيرة في ذواتها بالمعنى الاول وقليلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة
بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطويل والعريض والعظيم فكل خط طويل في ذاته بالمعنى الحقيقي فله طول بالاضافة الى خط اخر هو
اقصر منه وقصر بالاضافة الى اخر هو الاطول وقد يعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة في اضافة فالاطول ما له
طول بالقياس الى خط له طول ايضا بالنسبة الى ثالث والاقصر هو قصير بالقياس الى قصير اخر وكذلك حال العريض في السطح و
الثخانة في الجسم في مثل هذه الاعتبارات واعلم ان الحقيقي من الكم المتصل لا يوجد له فيه مقابل وجودي فلا يوجد في الطول
المطلق عن الخط مبدأ حقيقي حصل منه الخط وكذا لا يوجد في المضاف منه خط قصير لا اقصر منه وهكذا في السطح والجسم والزمان
بخلاف المنفصل فالكثرة المطلقة لها مقابل هي الوحدة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب والعدم والملكة بل تقابل المتضايفين
اي اضافة ذي مبدأ مع مبدأ واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم في الفصل الاتي واما الكثرة المضافة فهي مقابل القلة تقابل
الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل **قوله** فصل في تقابل الواحد والكثير هذا الفصل في بيان تحقيق

التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج الى البيان ولهذا اختلف فيه واما الكثرة المقابلة للقلة فمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل المضافين **قوله** وبالحري ان يتامل أه سيعرض في هذا الفن على وفق ما جرى في فن الميزان ان اصناف التقابل اربعة فيها تقابل التضاد ويمتنع ان يكون تقابل الواحد والكثير من هذا الوجه لوجوه الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من المقوم بضد لما يتقوم به بل ضد الشئ يكون مبطلا له ومفسدا والثاني ان شرط التضاد اتحاد المتضادين في الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد ولا شئ من الوحدة والكثرة موضوعهما واحدا لان الكثرة اذا طرئت على موضوع الواحد بطل ذلك الموضوع ببطلان وحدته وكذا اذا طرئت الوحدة على موضوع الكثرة انعدمت الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطلت موضوعاتها فبطل موضوع الكثرة فان موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات وليس لقائل ان يقول ان الهيولى لما كانت باقية عند طريان الوحدة والكثرة على الاجسام فللوحدة والكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الهيولى وحدة مبهمة وهو لا يكون موضوعا لشئ من الوحدة العددية ولا لمقابلها الا بعد تحصلها وتقومها بالصورة الجسمانية والمراد من الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل الثالث ان غاية الخلاف معتبرة بين المتضادين من كل جانب وههنا ليس من كثرة الا ويوجد اكثر منه واعترض على الوجه الاول بان الوحدة والكثرة شانهما الابطال فكل منهما يبطل الاخر بان يحل في موضوعه فاذا حل في موضوعه بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين لضده كيف ما وقع على اي وجه كان والجواب ان كلما كان له مبدء وعلة فكما ان وجوده بوجود ما هو مبدءه فكذلك عدمه بعلة عدم شئ منه اذ لو بقي مبادئه القريبة كما كان فاستحال طريان العدم عليه فلان الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل لذاتها بطلانا اوليا كما انها توجد لذاتها وجودا اوليا فاذن لا يكون التنافي الباطل بين الوحدة والكثرة اوليا وبالذات فلا يكون تضاد بينهما بل ان كان ولا بد فالتنافي حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان لا يكونا على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس موضوع الوحدات الزايلة ولا موضوع شئ منها موضوع الوحدة الطارية بل جزء موضوعه بحسب المسامحة لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية بضرب من التشبيه اذ الجزء الحقيقي ما يجامع كله والجزء المقداري اذا حصل بطل المسمى بالكل اتصاله الذي هو نحو وجوده والحاصل ان الوحدة ليست مبطلة للكثرة بالقصد الاول بل بان يبطل اولا الوحدات التي الفت الكثرة منها وبطلانها يبطل فلو كان تعاقبهما منشأ التضاد فهذا التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية والزايلة على ان ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة ليس كابطال احد الضدين للاخر كالحرارة والبرودة لان الموضوع هناك باق يتواردان عليه وقد علمت ان الوحدة مقومة للموضوع لانها عين الوجود فاذا بطلت بطل الموضوع ووحدة الموضوع ايضا غير كافية في كونهما متضادين بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر والكثرة بالنسبة الى الوحدة ليست كذلك لانها متقومة بها **قوله** وايضا لقائل ان يقول أه هذا احد الوجوه التي ذكرناها اولا في نفي التضاد بين الوحدة والكثرة والذي ذكره الشيخ قبل هذا من نفي بقاء الموضوع عند ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة كان من وجوه نفي التضاد بين الوحدة المبطلة للكثرة والوحدة التي هي من اجزاء الكثير واما المذكور ههنا فالغرض منه ايراد وجه اخر لنفي التضاد بين الوحدة ونفس الكثرة التي تقابلها وهو ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا اثنين بالعدد واحدا بالعدد واذا كانا اثنين بالنوع كان واحدا بالنوع وعلى هذا القياس في غيرهما من اقسام الوحدة الحقيقية والكثرة التي تقابلها فالسواد والبياض الشخصيين لا يجتمعان في موضوع واحد بالشخص ويجتمعان في موضوع واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان المطلق يصح كونه ابيض واسود ثم نقول لا يوجد لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد فالواحد الشخصي كزيد مثلا لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه فلا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة كلها زيد وكذا الماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته العددية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يصير ذلك الماء بعينه مياها كل منها ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان الوحدة الحقيقية لكل شئ هي بعينه وجوده وتشخصه كما هو عندنا ومستلزم لها كما هو عند القوم واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها فيدفع بان الهيولى

ليست هي في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى ينعدم بزوال احدهما عنه
طريان الاخرى فالبرهان الدال على وجودها دل على ان وجودها وجود مبهم هو قوة كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة
ناقصة لا يابى عن اجتماعها مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العدديتين من جهة الصور الجسمانية واما الاجسام فليست كل
بل لكل منها وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها الشخصية وقوله ثم عليك ان تعلم ما سلف حقيقة هذا وما فيه وعليه اشارة الى
ما ذكره في المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق وهي في المقابلات واحوالها سيما المذكور فيها من تحقيق حال التضاد وكيفية
وحدة الموضوع ودفع الشكوك التي يرد عليه وبيان الخواص التي للمتضادين فان بالاطلاع على ذلك يظهر ويتبين ان التقابل الذي
بين الواحد والكثير ليس من صنف تقابل التضاد **قوله** فليظهر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم أه ليس يمكن ان يكون
تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم عبارة ان لا يكون شيء مما من شان نفسه او من شان
نوعه او من شان جنسه ان يكون ذلك الشيء كما مضى في المنطق فيلزم عليك ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة ان تجد لكل واحد
وجها به صارت الوحدة فيها عدما للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون له الكثرة وان كان العدم منهما هو
الكثرة ان تجد لكل اشياء كثيرة وجها اخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او جنسها
ان تتوحد بتلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل هيهنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي وان
كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الامر ليس كذلك في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او
من شان نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشيء بعينه مما يمكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع لا ان نوعه فقط مما يمكن ان يصير
كذا فاذا قلنا ان زيد الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيدا بخصوصه له امكان البصر من جهة كونه انسانا وليست
من الوحدة والكثرة شيء من هذا القبيل فالواحد الشخصي مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يمكن له ذلك لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا
من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة لا يمكن ان يصير شخصا واحدا الشيء من الامكانات وكذلك الحال في سائر اقسام الوحدة و
مقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني في تقابل العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدم ملكته لاستحالة
ان يكون شيئان كل منهما عدما للاخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته ومن للملكة والاخر
الذي هو عدم امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام لا تعقل ولا يعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست
اعداما مطلقة فقوم من القدماء الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم
وعندهم ان هذا التقابل اول المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط
كون المتضادين وجوديين البتة وانهم رتبوا المباحث الملكة الصورة ومقابلها العدم وهو المادة والخير وعدمه الشر والفرد و
عدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمه اليسار والنور وعدمه الظلمة والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر
وعدمها المتحرك والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه حد الوحدة
بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود
بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم انقسامها لازم من لوازمها ويجوز ان
يكون للموجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير
بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي للجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة
العددية بل الحق ان الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان لكن الوجود في الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف وبعض الوحدات
مما لا كثرة بازائها كوحدة الباري جل اسمه والتي بازائها كثرة ليست تلك الكثرة هي عدمها بل قد يلزم عدمها كما في زوال اتصال
بالقسمة وقد لا يلزم كما في عدم زيد وبالجملة ليس شيء من الوحدة والكثرة عدما للاخر اما الكثرة فلما ذكره من انها تتالف
من الوحدة وتتقوم بها وعدم الشيء يمتنع ان يتقوم به فكيف يتصور ان يكون الملكة موجودة في العدم كبصر يوجد في العمى وكحركة
يوجد في السكون حتى يكون عدة ابصار يحصل من اجتماعها السكون واما الوحدة فلانه يلزم من كونه عدما حصول الملكة

[illegible]

منه كيف

من تركيب اعدامها فاذا لم يجز كون الوحدة عدما للكثرة ولا كون الكثرة عدما للوحدة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا
ايضا تقابل التناقض كان بين الالفاظ ومعقولاتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر كزيد ولا زيد وكزيد
قائم وليس زيد بقائم فظاهر ان ذلك الاعتبار ما هو ههنا اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة مفهومه مفهوم السلب للاخر وما
كان منه بين الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع خاص
كانا عدما وملكة بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد علمت استحالة كون الواحد والكثير كذلك **قوله** فلينظر انه هل التقابل
بينهما تقابل المضافات يريد نفي كون الوحدة والكثرة مما بينهما تقابل التضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلان تقابل
المضافين واحتج بان الوحدة من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطاء لوجوه احدها ان الوحدة والكثرة ليستا من
المتضايفين ولا ماهية شيء منهما معقولة بالقياس الى الاخرى والمضاف هو الذي لا يعقل ماهيته الا مقيسة الى الغير فان قلت
اليست الكثرة هي نفس المركب من الوحدات ولا تعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما يتركب عنه قلنا ليس الامر كما ظننت فان
الكثرة وان كانت في ذاتها مركبة من الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات ليكونا لفظين مترادفين
فالكثرة وان كانت بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس اليها وفرق بين كون الشيء بسبب الاخر وبين كون ماهيته مقيسة
اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة التي يبطلها الكثرة الحادثة وينافيها ليست بعلة للكثرة المبطلة بل انما كانت مقومة بوحدة اخرى
من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة فكونها من الوحدة نفس كونها معلولة لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم
المعلولية والاضافة انما هي لها من حيث هي معلولة لا من حيث هي كثرة والمعلولية من لوازم الكثرة لا نفسها وكذا التركيب من
الوحدة او الحصول منها مفهومها غير مفهوم الكثرة فان قلت اليست الكثرة بعينها معقولة بالقياس الى القلة قلنا ليس الكلام ههنا
في الكثرة التي هي من جنس المضاف بل المبحوث عنه الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان من
خاصية تقابل التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة متضايفين لكان كما لا يعقل الكثرة الا بالقياس
الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة الماهية بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس بينهما كذلك
وثالثها ان من شرط المتضايفين التلازم في الوجود فكان اللازم من كونهما متضايفين بالماهية ان لا يوجد وحدة الا مع كثرة على
شرط انعكاس المتضايفين في اللزوم وليس الامر فيهما كذلك لانهما ليستا متكافئين في الوجود فليستا متضايفين بالماهية **قوله**
لما تبين وتبين انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل لكنا نجد انهما لا يمكن اجتماعهما فلا بد
ان يعرضهما نحو من التقابل من جهة امر عارض وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيلا ماهية
واحدة ومعنى واحدا بل الفرق حاصل بين المعنيين والا لكان من عقل واحدا عقل كونه مكيالا ومن عقل كثيرا كان عقله للكثرة بعينه
عقلا للمكيل وليس كذلك فاذن قد يعرض للوحدة او للشيء بواسطة انه واحد ان يكون مكيالا ويعرض للكثير او للاشياء الكثيرة
ان يكون مكيلا كما عرض للوحدة انها علة وللكثرة انها معلولة فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون
هذه الوحدة الاضافية من كل شيء التي هي المكيال له من جنس ذلك الشيء فان الكيل كالمساحة والعد عبارة عن استعلام كمية شيء
بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد من المجانسة بينهما والا لاستحال هذا الاستعلام كما اذا حاول احد ان يستعلم مقدار
مجسم بامتداد خطي او امتداد زماني بمقدار قار فذلك غير ممكن لفقد المجانسة فالواحد والمكيال في الخطوط خط وفي السطوح
سطح وفي الاجسام جسم وكذا في غير ذلك من الازمنة والحركات والزوايا والاوزان والاثقال والكلمات والحروف والاصوات
والاشعار وغيرها واعلم ان الخط المستقيم والمنحني جنسان مختلفان لا يمكن كيل احدهما بالاخر الا على سبيل التقريب
لا التحقيق وما قيل ان الدايرة ثلثة امثال وسبع لقطرها وكذا قولهم سدس الدور مساو لنصف قطره فامر تقريبي
وكذلك حكم السطح المستوي والسطح المستدير لانهما جنسان مختلفان وكذا انحاء الاستدارات في الخطوط والسطوح
يوجب اختلافها في الجنس ولكل منها انواع تختلف من جهة عظمها وصغرها وايضا ينبغي ان يجتهد في مكيال كل جنس ان يكون
اصغر ما يمكن فيه ليكون ابعد من التفاوت واقرب الى الانضباط ثم الوحدة اذا كانت بالطبع فهي اولى بالاعتبار والفرض

منها

منها اذا كانت بالوضع كالبوزة الواحدة والحيوان واذا اعتبرت الوحدة لشيء فكان الكثير الذي بازائه هو ما زاد عليه من اجتماع امثاله وما نقص عنه لا يكون واحدا بتمامه هذا المعنى بل جزء من واحد مفروض بتمامه والجزء الواحد من حيث هو جزء لا يكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او وضعية مثلا اذا فرضت العشرة واحدا يكال به عدد اخر كما تين مثلا كانت المائتان عشرين في هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذي هو جزء العشرة واحدا بل عشر الواحد ولا الخمسة منها خمسة بل نصف الواحد ولا الاثنين منها اثنين بل خمس الواحد وعلى هذا القياس في كل ما يجعل واحدا وينبغي ايضا ان يجعل الواحد المكيال من اعرف الاشياء في ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا في الخطوط او مربعه في السطوح ومكعبه في المجسمات وفي الحركات حركة معلومة القدر التي لا يختلف قدرها وحالها ولا ايضا حال ما هي واحدة منها من الحركات التي يكال بها ولا يوجد في الحركات الغير الطبيعية كالحركات النفسانية للحيوانات الارضية والحركات النباتات حركة بهذه الصفة حتى يقدر بها غيرها من الحركات بانفس تلك الحركات لا يمكن ان يقدر بواحدة مفروضة فيها لعدم امتدادها متفقة متشابهة الازمنة فالحركة التي يقدر ويكال بها ساير الحركات ينبغي ان يكون طبيعية اي صادرة عن مبدء مقتض ذاتي وحيثية ذاتية سواء كان ذاتا ورآ ولا ثم انك قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيال والمكيال فتقدير الحركات المختلفة الاجناس بحركة واحدة انما يصح في جهة مقاديرها الزمانية فالازمنة متشابهة في الكل فالحركة التي يقدر بها ساير الحركات ينبغي ان يكون اقلها مقدارا وحركة اعني الزمان لا اقلها مقدارا مسافة لان تلك غير متفق في الكل والتي هي اقلها زمانا هي حركات الفلكية واقل حركات الفلكية زمانا هو حركة الجرم الاقصى التي هي اسرع الحركات على الاطلاق فهي حري بان يكون الواحد فيها كالدورة مكيال الحركات والمتحركات لوجوه منها ان الواحد منها اقل زمانا ومنها ان الواحد منه مضبوط القدر بالطبيعة من غير اختلاف ولا امكان اختلاف بان يزداد عليه او ينقص منه ومنها انها اظهر الحركات في تقسيم ما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس كسرعة العود الواقع فيه وقصر زمان التجدد فهي في كل يوم بليلة يتم دورة من الفلك الاقصى فهي قريبة الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجزى ويحصل فيها اجزاء تفرض ايضا واحدا يكال به ما هو من جنسه كتجزية حركات الساعات فيكال الحركة ساعة حركات غيرها من الازمنة وبساعة هذه الحركة ساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الفلكية وعوداتها فان اسرعها الذي لكرة القمر يتم دورة في سبعة وعشرين يوما تقريبا وابطاءها وهي التي لكرة الثوابت يتم دورة في مدة خمس وعشرين الف سنة وكسر كما وجده المتأخرون والذي كان وجده القدماء ثلثون الف سنة فليست الدورة الواحدة منها قريبة الوجود ولا قريبة الظهور والوجدان ولا قريبة التجزية فلو جعلت الدورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا مفروضا يكال به ساير الحركات وازمنتها يلزم ان يكون المكيل اصغر واقل من المكيال وان يكون المكيل اسرع تقضيا وانقضاء وتجددا من المكيال والامر يجب ان يكون بالعكس من هذا ثم انه لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت معيارا لساير الحركات كان شيئا خارجا وبعيدا عن الاستعمال وغير واقع موقع الغرض الاول اذ الغرض الاول في وحدة الحركات وحدتها التي من قبل الزمان لان عودها وتجددها وكذا وحدتها وكثرتها بالذات انما اللتان من جهة الزمان لا من جهة المسافة قال واما في الاثقال فيفرض مثقال درهم ودينار اقد علمت ان الاجناس المختلفة يمكن مقايسة بعضها الى بعض واكتيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد فيها فالاجسام الثقيلة مع اختلاف اجناسها يقاس ويوزن بعضها بالبعض اي بما يفرض فيها واحدا من جهة الثقل كمثقال درهم او دينار وقد ايضا قد اشير الى ان المفروض مكيالا في كل جنس ينبغي ان يكون اقلها واكثرها من ذلك الجنس معنى وكما لا في الاثقال ما يوتى الصنجة المعروفة من هذا القبيل **قوله** ومن ابعاد الموسيقى اجزاء النغمة التي هي ربع طنيني اعلم ان الصوت مما يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض مقدار نسبي او عددي من جهة تقاطيعها وازمنة مكثها وتوقيتها النغمات والايقاعات وصناعة الموسيقى تشتمل على جزئين احدهما يسمى علم التاليف وموضوعه النغم وينظر في حال اتفاقها وتنافرها والثاني علم الايقاع وموضوعه الازمنة المتخللة بين النغم والنقرات المستقل فيها بعضها الى بعض وينظر في حال وزنها وخروجها عنه فالنغمة عبارة عن صوت لابث على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة

عن مجموع نغمتين مختلفتين والابعاد في عرف هذه الصناعة على تسعة اقسام الاول ويقال له البعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احدى
النغمتين فيه الى الاخرى نسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احدهما فيه مثلا ونصفا للاخرى كنسبة ثلثة الى
اثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احدهما فيه مثلا وثلثا للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة الرابع البعد
الطنيني وهو الذي نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة كل وثمن له كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس بعد نسبة
احديهما فيه الى الاخرى نسبة المثل وثلث خمس الشيء اليه كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبة ثمنية عشر كنسبة
عشرين الى التسعة عشر اي نسبة مثل الشيء وجزء من تسعة عشر جزءا اليه والسابع بعد نسبتهما فيه كنسبة الشيء الى
الاربعة وهي نسبة الاربعة الى الواحد ويقال له البعد الذي بالكل مرتين والثامن بعد نسبتهما فيه مثلا الشيء وثلثيه
اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتهما فيه نسبة الشيء الى ثلثه ويقال له بعد ذي الكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات
بعضها اقصر من بعض فيكال ويوزن بالقصير منها الكبير فمن جملة الاصوات الصغار النغمة المسماة بالارخاء يكال بها البعد المسمى
بالطنيني لانها ربعه **قوله** ومن الاصوات الحرف المصوت اي حرف المد ويقال له حرف اللين كالالف والواو والياء وهو
وقد يكون ممدودا وقد يكون مقصورا والمقصور منه صالح لان يقاس به اوزان الحروف والكلمات في الاشعار وغيرها
دون الممدود منه وكذا الحرف الساكن يصلح لذلك دون المتحرك لان المتحرك بمنزلة حرف فالحرف المتحرك نما له ضعف الحرف
الساكن ولهذا قيل في الوزن بمنزلة حرفين والحرف كيفية عارضة للصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية وقد يكون مجرد
صوت مجرد عن الحرف وحينئذ يكون اسياذه وبعده باعتبار المقاطع التي بمنزلة حدود المقادير اقصرها مقطعا يفرض واحدا
يقاس به التفاوت بين الاصوات والحروف في مقادير ازمنتها وطولها ومقطع مقصور اراد به ما يستعمل في العروض من مقطعات
الاوزان **قوله** وليس يجب ان يكون واحدا من هذه الاوضاع وانما بالضرورة اي ليس يجب ان يكون المفروض واحدا
من كل جنس امرا موجودا فيه بالفعل بل يجوز ان يكون جزءا مفروضا كاجزاء الزمان والحركة وغيرهما من المقادير والمتصلات
وكذا يجوز ان يكون المفروض واحدا من كل باب ما هو كثير في نفسه كما يجعل العشرة في الالف واحدا مفروضا ويقاس به كثرة
الاعشار الموجودة فيه ويجوز ايضا ان يكون ذلك الواحد هو اقل او اكثر واصغر او اكبر مما فرض كما يجعل بدل العشرة العشرين
او الخمسة في مثالنا هذا وكما يجعل بدل الذراع في مساحة سطح الذراعين او الشبر **قوله** ومع هذا فليس يجب
اذا كان اه اعلم ان النسبة بين المقدارين قد يكون عددية وقد يكون صمية والاولى هي التي يوجد بين مقدارين يوجد لهما عاد
مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هي التي يوجد بين مقدارين لا يوجد لهما جزء مشترك اي لا يوجد لهما شيء اذا اسقط
من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او
بالعرض ولم يوجد في الاعداد اذ ينتهي كلها الى الواحد والواحد عاد للجميع والبرهان يقوم على وجودها في المقادير فان نسبة
قطر المربع الى ضلعه هذه النسبة اذا امر بهذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان مباينا للاخر فلا يمكن وجود خط مفروض
يعد كل واحد منهما به وكذلك السطحان المتباينان لا يمكن عد احدهما او كيل بما يعد ويكال به الاخر وكذا الجسمان لو وجد واحد
مجسم يكال به كل منهما ثم انه مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين هذه الاشياء ليس بواجب ان يكون مكيال جنس امرا
واحدا يكال بذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من افراد ذلك الجنس بل يجوز ان يكون مكيال بعضها غير
مكيال الاخر اذ في المتباينات التي هي من جنس لا بد ان يكون مكيال كل منهما غير مكيال الاخر فالواحد المفروض في قطر المربع
مثلا الذي يعده لا يمكن ان يكون عاد الضلعه بل لا بد لعده من واحد مفروض اخر وكذا في السطوح المتباينة والاجسام
المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة وبالجملة في كل ما له كمية اتصالية
سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات وغيرها كما علم في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن
يجوز ان يكون الوحدات المفروضة في كل جنس كثيرة كثرة لا يحصى ولما جاز ان يكون المتباينات من كل جنس لا ينتهي الى حد يكون
لها عاد مشترك فجاز ان يكون واحد مكيال في كل جنس بحيث يوجد اشياء من ذلك الجنس غير متناهية بالقوة لا يصلح لان يكال به

بذلك المكيال **قوله** ولما كان المكيال يعرف به المكيل اه لما كانت حقيقة الميزان والمقياس واصل معناه ما يعرف به حال ما
هو من جنسه من كل باب سواء كان من الكميات او الكيفيات او النسب او الاضافات او القوى والملكات اذ ما من شيء محسوس او معقول
الا ويعرض من جنسه واحد وكثير ولو بحسب الفرض والاعتبار فعلى هذا قاعدة كلية يصح ان يقال انهما ميزان ومكيال يعرف
حال الجزئيات المندرجة تحتها فالمنطق مكيال للافكار يوزن به ويعرف صحيحها من فاسدها وقويها كالبرهان من ضعيفها
كالخطابة والنحو ميزان يعرف به كيفية الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن به احوال الاشعار والمسجعات من حيث
مقادير كلماتها وحروفها فاذن العلم والحس ايضا كالموازين والمكاييل للمعلومات والمحسوسات اذ المراد بهما الصورة
المطابقة للشيء الخارجي وتلك الصورة سواء كانت المعقولات او المحسوسات غير مدركة بالحس الا انها مما يعرف به الاشياء
الخارجية التي من جنسها فهي معروفة بالذات لا بحس ولا باله اخرى وغيرها معروف بها فحري ان يقال لها الميزان ومن قال ان
الانسان مكيال كل شيء فله وجهان صحيحان احدهما ان له الحس والعلم فبالحس يدرك المحسوسات وبالعلم يدرك المعقولات
وثانيهما ان الانسان عالم صغير فيه من كل شيء انموذج مطابق له وشرح ذلك مما يطول فبعقله يدرك المعقولات وبوهمه الموهومات
وبخياله المتخيلات وبسمعه المسموعات وببصره المبصرات وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قوى عقله
وحسه وطبعه يدرك نوعا من انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما قوله بالحري ان يكون العلم والحس المكيلين
او بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال الكيال ايضا بالمكيل فوجه ذلك ان الاشياء المعلومة
والمحسوسة وجودا ثابتا في نفسها سواء علمها او احس بها احد ام لا فهي الاصل في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابعان له
فاذن الاصل في الموازنة ان يكون الاشياء الخارجية هي الموازين يعرف بها حال العلوم والادراكات لكنه قد يقع ان
يعرف المكيال بالمكيل اذا اتفق ان يكون المكيال مجهولا والمكيل معروفا بوجه اخر كذلك قد يحصل للانسان صور ادراكية
اولا فيعرف بها كثيرا من المجهولات ويطلع عليها بوسيلة ما عنده من الصور العلمية او الحسية واعلم ان ما ذكره من كون
المعلوم او المحسوس اصلا والعلم والحس تابعا هو حال الانسان في ابتداء الامر واما حاله في الانتهاء عند الكمال وحال
غيره من النفوس العالية الفلكية فالعلم والحس هناك يكونان اصلا مقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يتخيل
الاشياء اولا فيقع على حسب تصورها وكذلك الانسان الكامل او السعيد في النشأة الثانية يكون تصوره لكل شيء سبب وجوده
والمشتهيات التي في الجنان تابع لشهوة الانسان كما حققناه واوضحنا سبيله في علم المعاد **قوله** فهكذا يجب ان يتصور
الحال في مقابلة الوحدة والكثرة اه اي يجب ان يعتقد ان التقابل بينهما ليس بامر جوهري لهما بحسب الماهية بل لامر عارض لهما هو
من جملة الاضافة العارضة لهما وتلك الاضافة هي المكيلية والمكيالية والعلية والمعلولية وههنا دقيقة وهي انه يشبه ان يكون
اصل التقابل الواقع بين الوحدة والكثرة منشأه ما يكون في الوحدة الاتصالية ومقابلها من الانقسام واذا انقسم واحد متصل
وحصلت له كثرة مؤلفة من الوحدات فهناك وحدتان وحدة تقابلها تلك الكثرة ووحدة اخرى على نحو اخر هي من اجزاء تلك الكثرة
فالتي تقابلها ويبطل بها غير التي هي مكيالها وعلتها وجزؤها لكن المقابل ايضا لما صح ان يقع جزء الكثرة والجزء صح ان يقع مقابلا
للكثرة صح اطلاق القول بان الوحدة مقابلة للكثرة تقابل المكيال والمكيل **قوله** وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر اه
منشأ هذا الاشكال ان التقابل لا يقع الا بين شيئين ونسبة التضايف لا يكون لشيء الا بالقياس الى واحد والشيء الواحد لا يكون
له مقابلان والمضاف الواحد لا يكون له طرفان مضايفان وههنا وقع المساوي مقابلا لكل من الاعظم والاصغر ووقع كل
من الاعظم والاصغر مقابلا للاخر وللمساوي وكذا الحال في التقدم والتاخر والمعية فظن بعضهم في دفع هذا الاشكال انه ليس
يجب حيث كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما مساو وهذا الظن باطل لا وجه له ولعل هذا الظان زعم ان وجود المساوي لا بد له
لا بد له يتحقق بين الاعظم والاصغر واذا لم يكن بينهما شيء كما بين الواحد والاثنين او بين الاثنين والثلثة فلم يكن هناك مساو ومع
ذلك فانه يوجد في المقادير المتصلة ما زعمه من المساوي كما علمت في العلم الطبيعي فالصواب ان يقال ان كل واحد من هذه الثلثة اعني
الاعظم والاصغر والمساوي له مقابل واحد اولا وبالذات ولو من جهتين وله مقابلان بالعرض من جهة واحدة فالاعظم مثلا

لمقابل وجودي مقابلة المضاف وهو الاصغر ومقابل عدمي مقابلة العدم والملكة وهو اللااعظم ويندرج تحته المساوي والاصغر فهما متقابلان للاعظم مقابلة غير اولية بل الامر لازم لها لزوم العارض لا لزوم الجنس اذ الامر العدمي لا يكون جنسا للامور محصلة معقولة بذاتها وكذا المساوي له مقابل واحد من جهة الاضافة وهو المساوي الاخر ومقابل واحد اخر من جهة العدم وهو غير المساوي ويندرج تحته الاعظم والاصغر لكونه لازما لهما وكذا القياس في الاصغر واذا علمت الحال في هذه الثلثة علمت في المتقدم والمتاخر والمعلول **قوله** فصل في ان الكيفيات اعراض لما فرغ من مباحث الكميات واحوالها واحوال اقسامها واثبات وجود كل قسم من اقسامها الاولية وعرضيته شرع في البحث عن احوال الكيفيات لان الكيف تلو الكم في رتبة الوجود وهما بالقياس الى الاعراض السبعة النسبية كالاصلين فحقهما التقديم على غيرهما من المقولات ثم انه قد ذكر الشيخ في قاطيغورياس تعريف الكيف وتقسيمها الى الاجناس الاربعة وذكر هناك نقوضا وايرادات وتعصيات يطول ذكرها ههنا والذي لا بد في هذا المقام ان يعلم ان المشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة اقول ينبغي ان يعلم ان لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الفصلين المتساويين مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق ولم نظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف له تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة او اخفى منه لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من بعض ولو جاز ذلك لكان ساير المقولات اولى بذلك لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة معروضاتها التي هي الكيفيات والكميات ولذا عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصيته التي هي اجلى فذكروا هذا التعريف المشهور فكونها قارة غيرها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية لقسمة غيرها عن الكم وكونها غير مقتضية لقسمة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه مواضع ابحاث احدها ان المفهوم من مقولة ان يفعل مؤثرية الشيء في شيء وذلك الشيء في ذاته اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم مهية الاثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زايدا على ذاته بل كونه من الصفات الذاتية له فان مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امر عقلي كساير الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة في الاحتراز عنها بقيد اخر وكذا الكلام في مفهوم ان ينفعل وثانيها ان قولكم لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن دخولها اي المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع ساير الكميات فانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي المحصلين لكنه هيئة غير قارة لان اجزائه غير مجتمعة في الوجود الاني وهو بين ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما يوجب تصوره تصور شيء اخر لان الوحدة يلزمها عدم الانقسام والنقطة يلزمها كونها نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير عن الكيف بانه لا يلزم من تصوره تصور شيء اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وساير الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك له والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل من هذه الامور لا يقتضي تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيد الا ان يقرأ الاول منصوبا والثاني مرفوعا وحينئذ لا يلائم فهذه القراءة لتمام الرسم وسادسها هب انا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلوما لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص العدد كالجذرية والكعبية مع انهما من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتاثر وليس لها معنى

تصورها

حا

جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هي عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج الباري والجواهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانه لا يلزم من تصوراتها تصور غيرها لا بالعكس ويدخل فيه الصوت وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا ينقسم فانه يمتنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما تقسيمه الى انواع فيحصر بالاستقراء في اربعة المحسوسات والنفسانيات والمختصة بالكميات والاستعداديات والتعويل في الحصر على الاستقراء وربما يبين الحصر بصورة النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من الخواص طرق متعددة في التقسيم لكن في كل من تلك الطرق يبقى للشق الاخير معنى غير محصل يحتمل اقساما اخر لان كلا منها بمنزلة ان يقال ان كان الكيف كذا فهو القسم الاول والا فان كان كذا فهو الثاني والا فان كان كذا فهو الثالث والا فهو الرابع والمنع على الاخير فلا يصح المذكور الا وجه الضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادية بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة يجعل المجاور حارا والسواد يلقي شبحه اي مثاله على الحس والخيال لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفاء انهما من هذا الباب قول وفيه تحقيق ما ذكرناه في الاسفار وذكر في موضع اخر انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي هذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها يتعلق بالمفارقات ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق ان العدد بالمعنى الذي هو الكم لا يعرض للمفارقات المحضة والذي يعرض النفوس فهو من جهة الابدان اما الطرق المذكورة في بيان الحصر فمنها ما اختاره الرازي في المباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية اولا وهو اما محسوسة اولا والمحسوسة تسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطوء وغير المحسوسة اما استعداد نحو الكمال اولا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال ولا قوة وهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني يسمى حالا ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطيء الزوال كالحلم فهذا التقسيم الذي ذكره ومن ابطاله وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعدادية فلا نجزم بان ما يكون كمالا لا بد وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بلا دليل غير الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على سبيل التشبيه او لا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا او السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل كما مر والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث ان الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك اما يتعلق من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة الرابع ان الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون اما ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ والكل ضعيفة متفاوتة رتبة

قوله اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية الغرض من هذا الفصل الاشارة الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة وبيان عرضيتها والى وجود الكيفيات الاستعدادية وعرضيتها اما النفسانيات فقد تبين احوالها في مباحث النفس وظهر انها اعراض قائمة بعضها في النفس بلا مدخلية للبدن في ثباته وبعضها فيها بمشاركة البدن وبعضها في البدن بمشاركة النفس واما المختصة بالكميات فسيجيء اثبات وجودها في الفصل التالي لهذا الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها بعد ما ثبت

عرضيتها

عرضية الكيفيات والشيخ قد بحث عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه قد تكلم تارة في خامس خامسة الفن الثاني من المنطق وتارة اخرى في الطبيعيات وهناك نقص مشاغبات المنازعين في وجودها ودحض حججهم فان جماعة من القدماء زعموا ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها في انفسها بل انما هي انفعالات تعرض للحواس فقط فاذا قيل لهم لولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة لا يوجد في غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا اختلاف الاشكال في الاجزاء التي هي مبادي هذه الاجسام الا انها موجبة للانفعالات المختلفة التي تكون في الحواس فان تلك الاجزاء غير متجزية بالفعل وان كانت متجزية في الوهم وهي مختلفة الاشكال ولاختلاف اشكالها ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة في الحواس وزعم جماعة اخرى ان هذه الكيفيات نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان طعما ولونا معينين وان كان بحد آخر كان طعما ولونا آخرين وليس اللون والطعم وساير الامور التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا آخر وفي الذائقة شيئا آخر وهذا ايضا خطاء كما بين في موضعه وايضا من الناس من زعم ان لا حقيقة للون بل البياض انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واما السواد فانما يتخيل لبعد غور الضوء في الجسم وعمقه ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال شاهدنا ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا فلان الماء يخرج الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى مظلما وهو السواد وساير الالوان متوسطة بينهما متخيلة لها هذه المخالطات المختلفة وهو ايضا مدفوع بما ذكره في الطبيعي **قوله** لكنه انما يقع في امرها هل هي اعراض او ليست باعراض لان من الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته والحرارة جوهر وكذا الرايحة والطعم والصوت والاستدلال بان كلا من هذه الامور يحدث تارة ويزول اخرى والمحسوس المشار اليه موجود بذاته قايم بنفسه غير مقنعة لهم في هذا الباب اذ من الجايز في اول النظر ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل نفوذ الاجسام لا بارتحال الاعراض وعدم ارتحال حواملها اللطيفة فعندهم ان هذه الامور باجمعها في المفارقة عن الاجسام قليلا قليلا بحيث لا يقع الاحساس فيها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذا كانت اصغر مما يدركه الحس ولا بما دونها واشتغالها الا انها متفرقة والافتراق غير مجتمعة فيه ومن هؤلاء من يقول بالكمون فمن الواجب ابطال ما زعموه فاستدل على عرضيتها بانها ان كانت جواهر فلا يخلو اما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون قابلا طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه ذو ابعاد ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلفت في اللون فيكون امرا زايدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد يزول اللون ويبقى للجسم اي الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا او لا يكون فان كان له مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بين فساده وان لم يكن له بعد غير هذا فليس اذا اللون اذن مقدار بل يتقدر بما يحله وان كان جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع من تركيبه ما له قدر وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام اذ لو لم يحصل من تركيبها الاجسام ولا يكون ممتزجة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فاذن الذي يلزم اولا من هذه المخالطة والسريان ان يكون تلك الجواهر ذوات اوضاع فيكون اجساما والمفروض خلافه وثانيا انه اما ان يصح لها ان يفارق الجسم الذي هي فيه او لا يصح فان صح فلا يخلو اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا او لا يصح فان جاز ان يوجد لا في جسم فلا يخلو اما ان يكون عند المفارقة مشارا اليه او لا فان كان قابلا للاشارة الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء مستحيل ان يوجد لون في جهة ولا يكون فيها جسم وثانيهما ان الوضع المعين انما يستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان لا يكون في مادة وان لم يكن مشارا اليه فح لا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذي كلامنا فيه هو اللون المعين الذي يفعل في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في ساير المحسوسات ولا يمكن لمحسوس كالبياض بعينه ان يكون تارة في موضوع المقدار الوضعي وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل هذا فيما سبق من مباحث علم النفس واما ان لم يجز ان يوجد لا في جسم اصلا فح كان محتاجا الى المحل لذاته وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فظهر ان هذه الكيفيات اعراض في الاجسام

لانها موجودة فيها وهي متقومة بنفسها مع مفارقة الكيفيات عنها ولا نعني بالعرض الا الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه وهو غير متقوم به لا يقال ان كثيرا من الناس جوزوا في الاعراض ضربا من الانتقال وهو الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع متصل به الذي ينافي العرضية انما اذا انتقل من موضوع في لا موضوع وصح قوامه لا في موضوع واما الذي يكون دايم الافتقار الى موضوع اخر فهذا الاعتبار يؤكد ان قوامه في الموضوع لانا نقول هذا غير جايز اصلا لان الوجود في موضوع لا يخ اما ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الموضوع الشخصي او لا فان كان الاول فاستحال ان يبقى بشخصه الا في ذلك الموضوع وان كان الثاني فيكون تعلقه بذلك الموضوع الشخصي بسبب من الاسباب غير مقوم له اذ لو كان مقوما له لكان حكمه في استناع بقائه بدون ذلك الموضوع هو حكم الاول وكل سبب خارجي جايز الزوال فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع ولا الى غيره اذ لا يمكن ان يكون زوال سبب الحاجة الى موضوع موجبا للافتقار الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج الى الشيء هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غيره وليس زوال هذا السبب نفس وجود السبب الاخر لان العدمي لا يكون نفس الوجودي بالذات ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضد اللاخر او عدم ملكة له فيستحيل ان زوال ذلك السبب لا يوجد هذا السبب الاخر وعلى اي تقدير يكون افتقاره الى اي موضوع كان لا لذاته بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته في ان يتحقق ذاتا موجودة الى الشيء من تلك الاسباب بل في اختصاصها الى موضوع من الموضوعات فنقول لا يخ اما ان يكون اللون مثلا في كونه هذا اللون غنيا عن الموضوع فيكون نحو وجوده الذي هو موجود مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرضه ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو مح وان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا اليه واذا افتقر لذاته الى الموضوع مبهم مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف بينها في الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام عرض واحد بموضوعين واما اقتضاءه لموضوع معين فهو ان وجوده لما كان وجودا في هذا الموضوع فكذا امكانه فيه فالذي تعلق به امكان وجوده او لا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فيقتضي اقتضاءه لموضوع امتناع وجوده الا فيه فهذا تقرير ما ذكره الشيخ بضرب من الاختصار بلا محاذاة ما في الكتاب في ترتيب الشقوق لبعد المسافة بين قسم وقسيمه فيما ذكره فقوله واما ان جعل جاعل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار الى اخره قسيم لقوله فان كانت جواهر غير جسمانية الذي ذكره في صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجودا اي كون الشيء بياضا وكونه متقدرا يمتنع ان يكون وجودا واحدا وحيثية واحدة والا لكان كل متقدر بياضا فاذن كل بياض ذي مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن وجوده في نفسه الا وجوده في المقدار فان كان مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه يلزم ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره بعينه هذا المقدار فيكون البياض عرضا قائما بالجسم وان كان لازما له اذ حده ومعناه غير حد الجسم ومعناه يعني الطول والعرض والعمق واعتراض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما قولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من مغايرتها اللون كون الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذي يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم من اللون فنقول ليست الجسمية نفس هذه القابلية لانها امر اضافي والصورة الجسمية ماهية جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان يكون تلك الماهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم قوله يستحيل ان يتألف الجسم من اجتماع ما لا قدر له فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما في خاص ذاته مقدار مع ان الجسم يتركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم المقدار في ذاته وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فبان الجسم عبارة عن جوهر يفرض فيه الابعاد الثلثة و محل الابعاد التي هي من باب الكم لا بد ان يكون بعدا بمعنى اخر وقد علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذي هو الكم وليس المراد من القابل للابعاد نفس المعنى الاضافي بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بمعنى اخر وهو بعد واحد يعبر عنه بهذه الثلثة اعني المنبسط في الجهات الثلث على الاطلاق فماهيته غير اللون بلا اشتباه واما عن الثاني

فنقول ان اللون امر محصل في الخارج ذو وضع بالعرض فلو كان جوهرا خارجيا مستقلا في الوجود لكان ذا وضع بالذات وكل جوهر
ذو وضع اذا لم يكن جسما متقدرا لايمكن ان يتركب منه متقدر اما الهيولى الاولى فهو امر مبهم الوجود غير محصل ولا مشار اليه
فيجوز ان يكون جزء الامر متقدر محصل الوجود واما الصورة فهي نفس المتقدر وتمام مهية الجسم بما هو جسم وبها يتحصل الهيولى
ويصير بعدا بالفعل قابلا للمقادير المختلفة وليس التركيب منهما اولا من كل مادة وصورة تركيبهما من امرين محصلين بل من امر
مبهم وامر محصل والسواد والبياض وغيرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة في الجهات والاوضاع بتبعية
موضوعاتها فلو فرضت جواهر غير اجسام لكانت ذوات اوضاع بالذات غير منقسمة اصلا او في بعض الجهات فلا يمكن ان يحصل
من تركيبها الجسم كما ثبت في مباحث ابطال الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه ولك ان تقرر دليلا آخر بقوة ما ذكره وهو ان هذه
المحسوسات لا شك انها واقعة في الجهات والاوضاع لما نرى من انفعال الحواس عنها باعتبار الاوضاع وتفاوتها في التأثر
بحسب قربها وبعدها مما يؤثر فيه وينفعل عنها من المواد سواء كانت مادة الحواس او غيرها فلا يخ اما ان يكون غير هذه الاجسام
المحسوسة فيلزم التداخل اذ ليست مباينة لها في الوضع بل متحدة بها وهو مح وان كانت عينها وهو ايضا محال لان لكل منها مهية
وحد تام لا يدخل فيها السواد والطعم فرب الاسود الحار مثلا له مهية الانسانية ولا يدخل في حدها السواد ولا الحرارة ولا
شيء من الكيفيات المحسوسة التي يمكن وجودها فيه فثبت الشق الثاني انها اعراض جسمانية وهو المطلوب ويمكن تحرير ما ذكره الشيخ
بوجه آخر فنقول اذا راينا جسما اسود فاما ان يكون السواد نفس الجسمية او جزءا داخلا فيه او خارجا عنه فالاول باطل لوجوه اما
اولا فلان مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم الاسود والابيض وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فالجسمية مغايرة لهما واما ثانيا
فلان الجسم متصف بالسواد والبياض جميعا والسواد ليس بمتصف بالسواد ولا بالبياض فيكون الجسم غيرهما واما ثالثا فلان السواد
له ضد هو البياض والجسم لا ضد له اصلا والثاني ايضا باطل لان جزء المشترك مشترك فلو كان السواد جزء الجسم لكان مشتركا بين
الاجسام وهو باطل بديهة فثبت ان السواد خارج عن الجسمية فلا يخ اما ان يكون يصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا يصح
والاول محال لوجهين الاول انه ليس في العالم حيز خال حتى يوجد ذلك اللون فيه والثاني انه لو فرض حيز خال وفرض حصول
السواد فيه كان لذلك امتداد في تلك الجهة ومفهوم البعد غير مفهوم السواد فيكون لذلك السواد مقدار موجود في جهة
وقد ثبت ان لكل مقدار موجود في الخارج مادة فذلك السواد موجود في المادة فلو فرض سواد غير مشار اليه بالحس فليس
ذلك حقيقة ما سميناه السواد ونشير اليه بالحس الا باشتراك في الاسم دون الحقيقة التي كلامنا فيه ونحن لا ننكر
ان للمهيات الموجودة في هذه المواد الخارجية نحوا آخر من الوجود في عالم آخر بصورة اخرى غير محسوسة بهذه الحواس
لكن الكلام في نحو وجود الكيفيات المحسوسة في هذا العالم انها اعراض او جواهر فثبت انها امور مقارنة للاجسام خارجة
عن مهيتها قائمة بها ولا يصح مفارقتها عن الجسم ووجودها هذا الوجود لا سيما له انقلاب العين فيكون اعراضا وهو المطلوب
واما قول الشيخ في نفي الانقلاب العيني انه ليس يعني به ان يعدم هذا الخ وحاصله انه لا يتصور للانقلاب وجه ومعنى الا
بان يكون للشيء مادة وصورة فيبطل صورته ويبقى مادته مصورة بصورة اخرى فاقول للانقلاب وجه آخر وهو ان يكون
للشيء وجود واحد متدرج على سبيل الاشتداد والاستكمال فيه على نعت الاتصال فالسواد مثلا اذا اشتد في سواديته
فليس بان يكون هناك سواد اصل وسواد زائد حتى يحصل في الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد ولا ايضا
ان يكون في كل آن من زمان الاشتداد فرد آخر من السواد مباين للذي يليه في الوجود لاستحالة تتالي الحدود الغير المنقسمة
وتشافع الآنات والآنيات بل هناك سواد واحد له وجود واحد وذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف الانحاء
متفاوت الوجود في ذاته وكذلك يمكن هذا الاشتداد الوجودي في الصور الجوهرية فيمكن انقلابها في نحو الوجود على
الوجه الذي ذكرناه لكن هذه الاستحالات لا يمكن الا في الامور متعلقة بالمواد الجسمانية ضربا من التعلق ويستحيل ايضا
ان يكون هذا التفاوت الا من جهة الفضيلة والنقص والقوة والضعف لكن هذا الاشتداد للشيء ربما يخرجه عن نوعه الذي
كان فيه اولا سيما في الاشتدادات الجوهرية واما الذي ذكره الشيخ في نفي الحركة في الجوهر حيث قال لان المتحرك يكون له صورة

موبها بالفعل يكون جوهرا موجودا فان كان هو هذا الجوهر الذى كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر
الثانى وان كان جوهرا غير الذى منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وغير الجوهر ان والكلام فيه
كالكلام فى الجوهر الذى فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا فى حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة فى قوامها الى وجود صورة
بالفعل والصورة اذا وجدت فيه حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا بالفعل ليس
بالفرض ولا كذلك الاعراض التى يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع بالفعل انتهى فاقول ان مبناه على
الخلط بين الماهية والوجود فان قوله ان كان هو هذا الجوهر الذى كان الخ نقول ان هذه الحدود فرضيه ثم اذا فرضنا
حدا بين جوهرين نختار ان احدهما عين الاخر بحسب الماهية وغيره بحسب نحو الوجود فان الماهية الواحدة قد يكون لها
انحاء من الوجود بعضها اتم وافضل من بعض فان زيدا مثلا من لدن كونه جنينا الى غاية كماله الانسانى ماهيته واحدة من
غير اختلاف فى حده المركب من معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الانسانى قد استكمل واشتد فكان اولا انسانا ناقص
الوجود بل كان اولا ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلا قليلا فى الوجود وقد درج فى مدارج الحيوانية ومعارج الانسانية
الى ان بلغ الغاية وفى جميع هذه الاطوار لم يكن ماهيته الا ماهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالماهية الواحدة تكون
ذات تفاضل فى الوجود وايضا ما ذكره منقوض بالحركة فى الكم وغيره فان المادة كما تحتاج الى صورة تحتاج الى مقدار
فان قيل ان المادة الجسمية يكفيها مقدار ما وهو محفوظ باق فى زمان الحركة وانما وقعت الحركة فى خصوصيات المقدار
قلنا يجرى مثله فى باب الصورة فان المادة يحتاج فى تقومها الى صورة ما لا بعينها فينتقل فى الخصوصيات الصورية من
غير محذور واعلم ان لنا فى باب تجدد الجوهر واشتداده فى الوجود خوضا عظيما اذ اقمنا البراهين عليه فى كتبنا ورسائلنا
وعليه يبتنى كثير من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد وعلم الاخرة والاولى ودثور هذا العالم وزواله لكن الاذهان
قاصرة والطبايع اكثرها موفة عسوقة والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله**
فصل فى العلم وانه عرض اه ان من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هى الكيفيات النفسانية من الشهوة والغضب
والعلم والقدرة والارادة والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم والحلم والحياء والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن
عرضيتها فى مباحث النفس من الطبيعيات لكن فى اثبات العرضية للعلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة
فهذا الفصل معقود لبيانه قال واما العلم فانه فيه شبهة اه قد علمت ان للاشياء اى الماهيات وجودا فى الخارج يترتب
عليه اثارها واحكامها ووجودا فى الذهن لا يترتب عليها اثارها واحكامها والعلم لنا بكل شئ عبارة عن حصول ماهيتها
عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية والعلم بكل ماهية يكون عين تلك الماهية وبكل مقولة يكون عين تلك المقولة فالعلم
بالجوهر جوهر كما ان العلم بالاعراض اعراض وحينئذ يشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولاجل
صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهنى للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازى العلم مجرد الاضافة التى بين العالم
والمعلوم وبعض اجلة المتاخرين انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله مرادفا فقط من مقولة المعلومات وان العلم
بكل مقولة ليس شيئا سوى تلك المقولة من غير ان يكون له وجود فى نفسه وجعل السيد السند والصدر الامجد الصور
العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد العلم عرضا قايما بالنفس والمعلوم شيئا اخر
مغايرا له حاصلا فى الذهن غير قايم به وكل هذه الاراء ظنون فاسدة واوهام باطلة قد نقضناها وتفصينا عنها وابطلناها
فى كتاب الاسفار فتقرير هذه الشبهة ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس وذاتى لها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات
فى نحوى الوجود الخارجى والذهنى كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهنى يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة فى موضوع
فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة فى الذهن وهو محل مستغن فى وجوده عن الصور العلمية فالذى اجاب
به الشيخ عنها هو ان ماهية الجواهر جواهر لان معنى الجوهر الذى صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للمقولة ليس هو الموجود
من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع والا استحال علم شئ من الجواهر استحالة ذاتية وكذا قولنا الموجود بالفعل

لا فى موضوع

لا في موضوع لا يصلح ان يكون رسما الا زماله والا لكان كل من علم ان شيئا كذا جوهر علم انه موجود ولما امكن لنا تعقل جوهر وحصوله في ذهننا بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية اذا صارت ماهيته موجودة في العين كان وجودها لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء نسب الى الاذهان او الى الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كون ماهيته المعقولة ماهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع كما ان الحركة معناها وماهيتها عبارة عن كمال ما بالقوة في جهة الاين او الوضع او غيرها وليس توجد في العقل حركة بهذه الصفة حتى يصير العقل متحركا في الاين وغيره بل الموجود في العقل ماهية الحركة وهي ماهية امر هو في الاعيان كمال ما بالقوة ولا يختلف وجودها في العقل ووجودها في الخارج في الماهية فهي في كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد اذ في كليهما ماهية وجودها في الاعيان انها كمال لما بالقوة فاذا وجدت في العقل لم يكن كمالا لما بالقوة فيه لم يختلف حقيقتها ومعناها وكذلك حقيقة الجوهر ومعناه لا يختلف في العقل والخارج اذ في كل منهما ماهية حقها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع وقد ذكروا مثالا لتوضيح هذا المعنى وهو انه اذا قيل ان حجر المغناطيس حقيقته انه جاذب للحديد فليس معناه الا انه من شانه ان يجذب الحديد اذا صادفه فاذا وجد في كف الانسان ولم يجذب الحديد فلم يبطل حقيقته وهي حجر اذا صادف حديدا جذبه بل هو متفق الحقيقة في الكف وخارج الكف وسواء لاقاه الحديد او لا فهو في الكل يصدق عليه انه حجر من شانه جذب الحديد وكذلك حال ماهيات الاشياء كماهية الجوهر وماهية الحركة وغيرها فاذا لم يكن الجوهر في العقل مستغنيا عن الموضوع لم يبطل كونه بحيث وجوده في الخارج لا في موضوع وقوله فان قيل فقد قلتم انه بعينه اعادة لاصل الاشكال وجوا الجواب وقوله فان قيل قد جعلتم انه تقرير للاشكال من جهة اخرى وهو ان ماهية واحدة يلزم ان يكون مرة جوهرا ومرة عرضا وقد منع ذلك وجوابه ان المنع في كون ماهية واحدة تارة جوهرا وتارة عرضا انما وقع بالقياس الى احد الوجودين حتى يكون في الخارج مرة يحتاج الى موضوع ومرة غير محتاج ولم يقع المنع من كون المعقول من الماهية الجوهرية عرضا موجودا في موضوع هو الذهن وربما يقرر الاشكال على وجه اخر وهو انه يلزم ان يكون الشيء في نحو واحد من الوجود جوهرا وعرضا فان ماهية الجوهر اذا حصلت في الذهن يكون جوهرا لانها ماهية من شانها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع وهي بالفعل عرض قائم بالنفس فيجاب بانه لا منافاة بين الجوهر والعرض في الذهن اذ مفهوم العرض عرض لما تحته من المقولات العشر كلها مندرجة في الذهن تحت العرض فلا منافاة بينه وبين الجوهر الذهني انما المنافاة بين المقولات التي هي الذاتيات للحقائق المندرجة تحتها هذا تمام ما افاده الشيخ في هذا المقام وقد بقيت فيه اشكالات احدها ان الذي ذكره وان ازال الاشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضا لكن يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وكيفا وكذلك صورة الكم في العقل كما وكيفا وعلى هذا القياس ما عدا الكيف في تعقل فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة وهذه الاجناس العالية التي هي ذاتيات للانواع المندرجة تحتها استحال تبدلها على حقيقة واحدة على ان المنافات بين الجوهر والكيف ليست الا من جهة العرضية وعدمها الا ان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر العرض باعتبار صدق عليه ح انه عرض لا يقبل القسمة والنسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضي شيئا منهما فيكون لا محالة كيفا ولاجل هذا الاشكال اضطر صدر المدققين في انقلاب ماهية الجوهر وغيرها الى الكيفية النفسانية و ستسمع منا تحقيق الحال وكشف المقال واجاب عن هذا معاصره الجليل المولى الدواني بانه ان اريد بالكيف ماهية حقها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من امهات الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء فشيء من الظروف الذهنية والخارجية وان اريد به عرض بالفعل لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقي

حقيقته

الاعـ

الاعراض على نحو ما مر فمفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلام المتأخرين على ما يوافق
اسلوبهم وانظارهم والحق ما سنذكره وليعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من
الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن ولا محل مستغنى عنه قبله ولا عنه ويصير في الخارج لا في موضوع ويكون صورة واحدة
تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا
كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الوجود والمهية واخذ الكلي مكان
الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعه في الخارج مستغنيا عن الموضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه الحجز
والجذب للحديد ثم الذحول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية في الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل المراد ان
الكلي الذي في الذهن له مهية لها نحو آخر من الوجود يكون فيه لا في موضوع فان المهية الواحدة بحسب الحد المشترك ابهامها يصلح
وحدتها المبهمة ان يكون لها تحصلات مختلفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغنا
عنه فالمعقول من الجوهر وان كان من حيث معقوليته وكليته عرضا لكن بحسب مهيته جوهر واما التمثيل بالمقناطيس فهو من
جهة مهيته وان مهيته مهية امر شانه ان يجذب الحديد عند مصادفته مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود فهي سواء كان وجودها
في الكف او في خارج الكف متصفة بصفة واحدة وهذا القدر كاف في التمثيل وقال المولى القوشجي في دفع الاشكال المذكور ان الحاصل
في الذهن عند تصورنا الجوهر امران احدهما مهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن بل عنه
بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجي وعلم جزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية
ثم لا يرد الاشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وكيفا واعترض عليه بانه ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار
موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين فلا يفي بدفع الاشكال في كون شيء واحد جوهرا وعرضا وان اراد انهما اثنان
متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداثه مذهبا ثالثا من غير دليل وبرهان ان كل صورة
مجردة قائمة لا بشيء فهي عاقل لذاته فيلزم عليه انا عند تصورنا المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة وهذا معلوم
البطلان نعم الذي يمكن تصويره وتصحيحه من هذا الباب شيء آخر ارفع من ان يناله ذو امثاله وهو ان النفس عند ادراكها الحسيات
والتخيلات تفعل صورا قائمة الوجود بها لكن قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع كما ستطلع عليه وعند ذلك ايضا
يكون الحاصل في الذهن معنى القايم به الا انهما امران متغايران بالذات والذي ذكره الشيخ في دفع الشبهة المذكورة بان المعقول
من الجوهر مهية امر وجودها في الخارج ليس في موضوع واما وجودها في العقل فليس كذلك غير كاف ايضا في دفع الشبهة
المذكورة فان العقل من الموجودات العينية والحال في الموجود العيني موجود عيني فالسؤال وارد في ان الصورة العقلية
للجوهر ما حالها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم صيرورة الجواهر كيفا في العقل وكون صورة واحدة كيفا ومتحدة بالمهية الجوهرية
وان كان جوهرا كان للجوهر وجود عيني في الموضوع ولا فائدة في تقييدهم مفهومات الجواهر بكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا المعقولات
هذا كما يقال النقش الفرس المنقوش في الجدار انه شيء اذا وجد في الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا شك ان المنقوش ليس
مهية الفرس سواء كان في الجدار او في غير الجدار فالذي في الذهن شيء واحد لا يمكن ان يكون مهية لامرين متباينين فالمقام يستدعي
نمطا آخر من البيان وطورا فوق طور اولئك الاعلام ولنا فيه خوض عظيم وقد احيينا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس
واتباعه من المشائين من ان العاقل يتحد بالمعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الاشياء على وجه الطف واشرف مما هي
في الخارج وقد بينا ذلك واوضحنا سبيله في باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير وسنرجع اليه في مباحث علم الله تعالى
بالاشياء وثانيهما ان نقول بعد تمهيد ان حمل شيء على شيء واتحاده به يتصور على وجهين كما سبق ذكره احدهما وهو المتعارف
الشايع ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس مهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه
على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حمل الذاتيات او العرضيات بل يراد به ان مفهوم الموضوع هو مفهوم
المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود وغير ذلك ان الطبايع الكلية العقلية

[illegible]

موجز

من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجود ما في النفس اي وجوده حالا او ملكة في النفس تصير مظهرا لها هي تحت مقولة الكيف فان قلت اليس الجوهر ماخوذا في طباع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين في طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل الابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة لا صورة لها في ذاتها والنار جسم محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي صفات ما في العقل وكذا اذا تعقلنا الاعدام والملكات والشرور والجهل مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم المعلوم ويتحد به قلنا في جوابك يا اخا الحقيقة ان مجرد كون الجوهر ماخوذا في حد الانسان لا يوجب ان هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرد للجوهر ولا ايضا يلزم ان يكون شيء من اجزاء حده نقابل الابعاد والحساس والناطق صادق على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا على بعض اجزاء حده نعم كل من الحد واجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الذاتي الاولي وكان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئياته وانواعه فكذا باقي المقولات والمفهومات الا ترى ان مفهوم الجزئي واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها غير صادقة على انفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان او الفلك او الكم او الوضع او الاين وغير ذلك لا يلزم ان يكون كل منها من افراد نفسه وانما يلزم ان يترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية موجودا في الخارج لا في موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كمالا اولا بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وحيوة وحس وحركة وليس الامر كذلك فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها صادقة عليها من كل وجه ولم يكن الاشخاص منها مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه لان حقيقة الشيء لا يكون الا الماهية النوعية قلنا كون موجود مندرجا تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في ماهيته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود وثانيهما ان يترتب عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت يترتب عليها اثارها ذاتياتها لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها ومفهومها يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الاثار اذ الاثار للوجود لا للمفهوم فالحاصل من مفهوم الانسان معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه اثار الحيوانية من الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان الناطق المجرد عن الاثار المعزول عن العمل فان قلت مما حسبتم من اثار الذاتيات انها منفكة عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات او لوازم الماهيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات فكيف يكون معنى مجردا بسيطا او كيفا قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس انقساما بالفعل وادلة الوجود الذهني لا تدل على الا حصول مفهومات الاشياء وماهياتها في الذهن لا حصول افرادها وانحاء وجوداتها لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن اخر ممتنع فقد ظهر وتبين بما ذكرناه ان شيئا من المعقولات الذهنية من حيث ماهيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذا في معناها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها فمن مقولة الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان ولا حكم بعمومه وهو الذي جعلت الافهام صرعى وحير الاعلام حيارى المنهج الثالث انه قد اشرنا ان للصور الحسية نحوا اخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة

اوجه

الوجود منفعلة كائنة فاسدة بل مجردة عنها قائمة بمبدعها وجاعلها وان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية اشبه بالفاعل
المخترع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على اثبات الوجود الذهني للاشياء التي مبناها على كون النفس
محلا لها وان القائم بشيء لابد ان يحل فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادعيناه مذكورة في موضعها فاذا ثبت ان قيام تلك
الصور الادراكية ليس بالحلول بل على وجه آخر لم يلزم الاشكال ولا محذور ولا حاجة ايضا الى القول بان الحاصل في النفس
غير القائم بها هذا ما قررنا في حال المدركات الحسية ظاهرية كانت او باطنية اذا تقرر هذا فنقول اما حال ادراك
النفس للصور العقلية من الانواع المتحصلة فهو مجرد اضافة اشراقية حاصلة لها الى ذوات وصور عقلية واقعة في عالم
الابداع وتلك الذوات العقلية سواء كانت قائمة بانفسها كما هو راى افلاطن ومن تقدمه او واقعة في صقع من الربوبية
كما عليه اصحاب المعلم الاول للفلاسفة وان كانت صورا شخصية متشخصا عقليا كليا غير محمول على هذه الجزئيات والاصنام
المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها العقلي وقصورها وكلالها عن المشاهدة القوية ما دامت في هذا العالم لا يتيسر لها
معاينة تلك الذوات على وجه التعين بل على سبيل الابهام فان الابهام والعموم منشاؤه قصور وجود الشيء اما بحسب وجوده
لنفسه او بحسب وجوده لمدركه فان ضعف الادراك قد يكون منشأ الاشتراك كما يرى شخص من بعيد او في هواء مغبر يحتمل
عند الرائي ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او كذا قد يحتمل في البعيد ان يكون واحدا او متعددا واعلم ان حقيقة العلم مرجعها
الى نحو من الوجود به ينكشف الاشياء وليس العلم منحصرا في الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهرا قائما بنفسه بل يكون واجب
الوجود كما في علمه تعالى لكن الكلام في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والارادة وهو حالة نفسانية به ينكشف
المعلومات ولا شك انه امر حادث ثم انقسام عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته
فيكون كيفية نفسانية والعلم بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحدا مع المعلوم والذي يتحد بالمعلومات هو وجودها المنكشفة
على نفسها او على غيرها انما الكلام في نحو ارتباط المعلومات بالنفس هل بنحو الحلول فيها اولا وقد علمت انها ليست حالة
فيها فلم يلزم كون شيء واحد جوهرا او عرضا الاشكال الثاني انه اذا كان علمنا بالاشياء الخارجية مستلزما لحصول ماهيتها
وصورتها المطابقة لها يلزم ان يكون لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا شخصيا مجردا عن المادة ولواحقها من
المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الفرد المتشخص كليا ونوعيا ثم بيان ذلك ان كل نوع جسماني نعقلناه
فعلى ما قررتم يوجد ماهيته وحقيقته ومعناه في الذهن فلا يخلو اما ان يوجد ماهيته فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة
ابهامه وعمومه او يتشخص والاول محال اذ الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم بما هو مبهم غير معقول والثاني يستلزم
ان يوجد في ذهننا من الانسان مثلا شخص انساني عقلي مجردا عن الكم والوضع والاين وساير الصفات الجسمانية
اذ لو قارنته لم يجز ان يحصل في العقل على ما ثبت من امتناع حصول الجسماني في المجرد العقلي وكذا يحصل من الفرس فرس
عقلي ومن الشجر شجر عقلي ومن الحجر حجر عقلي والتالي باطل فكذا المقدم والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن
وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك المعلوم الماخوذ منه جوهرا
كان او غيره نعم هو عين مفهوم ذلك الشيء الموجود في الخارج وقد علمت ما ذكرناه في دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من
من الجواهر النوعية الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها واشخاصها انه ليس من شرط حصول معنى
في موجود وتضمنه اياه ان يكون ذلك المعنى صادقا عليه الا ان يكون ذلك الموجود فردا ومصداقا لذلك المعنى
فان الانسان مثلا متضمن لمعاني الجماد والنبات لحفظ التركيب والنمو والتوليد مع انه ليس جمادا ولا نباتا و
اما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار ملاحظته مطلقا عن الخصوصيات الذهنية والخارجية
ولا حجر في كون شيء واحد كليا باعتبار وشخصيا باعتبار آخر سيما بالقياس الى الوجود الخارجي والعقلي فان
المحصلين وارتكب مرتكب ان الانسانية التي في الذهن مثلا يشارك الانسان في الحقيقة النوعية والجوهرية وقبول
الابعاد والنمو والحس والنطق مع كونها حالة في الذهن ومحلها مستغن عنه فقد وقع فيما لا مهرب عنه و

العجب

العجب ان المولى الدوانى مع تصريحه على جوهرية الهيئة الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شأنها انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع
وشنع على القائل بكون صورة الجوهر التى فى الذهن من باب الكيف هربا عن لزوم انقلاب الحقيقة ولم يعلم ان ورود الانقلاب على ما ارتكبه
الزم والصق كما يظهر بادنى تامل فان صورة الجوهر الذهنى يصدق عليها حد الكيف ايضا اللهم الا ان يلتزم فى جميع الحدود التى
للانواع كلها الجوهرية والعرضية التقييد بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا ويلزم عليه القول بالشبح والمثال اذ لا فرق
بين ان يقال هذه الصورة الحاصلة من الانسان كيفية نفسانية وليست بجوهر بالحقيقة ولا قابل للابعاد ولا نام ولا حى ولا
ناطق وبين ان يقال جوهر بمعنى انها لو وجدت فى الخارج كانت جوهرا وكانت لا فى موضوع واذا وجدت فيه كانت قابلة للابعاد
ونامية وحيا وحساسا وناطقا فاذا لم يكن شئ بالفعل جوهرا ولا ذا ابعاد ونمو واغتذاء وحس وحركة ونطق فكيف يكون انسانا فالحق
ان هذه المفهومات الكلية الحاصلة فى الذهن كمفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية هى نفس مهيات تلك الانواع
اى محمولة على انفسها بالحمل الذاتى الاولى ودلائل الوجود الذهنى لا يعطى اكثر من هذا فى العقليات والكليات واما نحو وجودها
العقلى فيمكن على انحاء مختلفة فى القوة والضعف والظهور والخفاء فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الاشياء فى المرآة فان النفس
بحسب صفائها وطهارتها ربما يتجلى لها شئ من الحقائق الملكوتية وهذا الصفاء والتقدس هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العلمية
وليس امرا عدميا محضا بل قوة كمالية تحصل عقيب الاعمال الفكرية وهى بالحقيقة اشراق نور عقلى فايض على النفس بمنزلة اى للمهيات
كاشراق الشمس على الابصار بمنزلة اى المبصرات ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقائق عليها
وقوى وجودها عندها حتى صارت النفس عين تلك المعقولات كما سنقف عليه بالبرهان وتعلم ان الذات البسيطة كيف تصير
كل المعقولات ثم من كان مؤمنا بوجود عالم عقلى فيه صور الانواع الجوهرية كما عليه افلاطن وشيعته حسبما يجئ بيانه فله ان
يقول ان لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا له وجود مجرد عقلى متضمن لصفات ذلك النوع من الاعضاء والاشكال
والحركات والافعال والحس والشعور والحيوة وغيرها كلها على وجه عقلى وبالجملة بنحو وحدة الوجود المادى الجسمانى وتلك
الافراد هى اسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية لهذه الانواع وهى الصور العقلية لها فى عالم الابداع ولا يلزم كون
المعقول من شئ صورة عرضية سيما المعقول من الجوهر فهو اولى بان يكون مستغنيا عن الموضوع وكذلك كون بعض
افراد نوع واحد اى ماهية واحدة نوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يقم على استحالته برهان والدليل الدال على ان افراد ماهية
واحدة لا يقبل التشكيك والتفاوت فى الوجودات شدة وضعفا وكمالا ونقصا على تقدير تمامه انما تم بحسب نشأة واحدة وفى
موطن واحد لا بحسب النشأتين وباعتبار الوجودين والحق ان مذهب افلاطن وشيعته فى وجود المثل العقلية والصور المفارقة
فى غاية المتانة والاستحكام ولا يرد عليه شئ من النقوض والمطاعن التى اوردها عليه اتباع المشائين ونحن شيدنا اركانه واحكمنا بنيانه
بتوفيق الله وحسن تاييده واعتصامه الاشكال الثالث ان من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيلات والمحسوسات فنحن اذا تخيلنا
فى ذهننا افلاكا عظيمة وكواكب فيها وجبالا شامخة وصحارى واسعة مع اشجارها وتلالها ووهادها وكل ذلك على الوجه الجزئى
المانع من الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه محالان احدهما كون هذه الامور على تقدير عرضية العلم اعراضا ومعلوم انها
جواهر ليست باعراض والثانى ان يحصل تلك الامور العظيمة عند كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل فى حشو الراس وكنا اذا تصورنا
زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل فى القوة الخيالية اناس متحركون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون فى تلك القوة
او فى الدماغ بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التى فى مقدم الدماغ فانها
قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفى الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير نهاية فان
الكفة لا يسع الجبل وان كان كل منهما مما يقبل القسمة الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بان وجود
الاشباح الجرمانية بالحلول فى القوى الخيالية ولم يبرهنوا له ببرهان واف ولا بدليل كاف كما لا يذهب على من يتتبع اقوالهم
واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى النفس بواسطة تلك القوى نسبة الصدور وانه ليس لهذه المحال وقواها الجرمية الا كونها مخصصات
لصدور تلك الصور والاشباح من النفس فى عالمها الصغير الملكوتى او مظاهر او مجالى لمشاهدة النفس اياها فى عالم المثال الاعظم

كا

كما هو رأي صاحب الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين فلا يرد نقضا ولا اشكالا من جهة لزوم انطباع العظيم في الصغير
ولا من لزوم اتصاف النفس بها الا يمكن اتصافها بها كالحرارة والعدد والحركة والمقدار والوضع والاين وغير ذلك والحاصل ان هذه الصور
لا يزيد على من اثبت المدركات الحسية والخيالية المذكورة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المنفصل المستحيل الكائن الفاسد وجودا
اخروا مجردا عن المادة محتذيا مذهب افلاطون الالهي وكثير من الحكماء الكبار والمتالهين ولي الايدي والابصار الى ان لهذه الموجودات المادية
وجودا في عالم اخروي متوسط بين العقليات المحضة والماديات الصرفة اذ الموجودات العقلية والمثل الالهية مجردة من المادة وتوابعها من الاين
والكم والوضع واللون والطعم والرائحة وان تجردوا ... لها بالكلية والموجودات المادية مغمورة في هذه الاعراض على وجه الانفعال والتجدد والاستحالة والحدوث
والزوال واما الاشباح التي في ذلك العالم فلها نحو تجرد بحيث لا يدخل في جهة ولا ينحصر في مادة ولا فيها تضاد ولا تزاحم ولا ايضا يحتاج وجودها
الى استعداد مادة بل يكفي ارادة الفاعل وادراكه وجودها ووجودها ادراكها عين الحيوة والشعور وستعلم منا ان وجودها متحد بوجود
مدركها ولها نحو تجسم وتقدر وتشكل وبالجملة لها من هذه الصفات كلها الا انها على وجه بسيط كلها موجود بوجود واحد فلونها
عين رائحتها وطعمها وشكلها لكن على وجه اعلى واوضح كما يعرفه اهل الذوق وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول لاثبات
هذا الوجود ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب
الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة فحينئذ يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذلك صور
المراة ايضا ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك وصورة ما رايته بعينها كما ظن لانه بطل كون الابصار بالشعاع
فضلا عن كونه بانعكاسه وليست ايضا منطبعة في المراة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المراة الى الصورة
الظاهرة منها وكان صورة المراة ليست فيها كذلك الصورة التي يدركها النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة
وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري فان كانت له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمراة فرات تلك الاشباح
التي لا هوية لها في الخارج بواسطة المرايا بالعلم الحضوري ويمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من
الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان ولا في المواد والاعيان ولا في عالم المعقول لانها مقدارية لا عقلية
فبالضرورة يكون في صقع اخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهذا مذهب الحكماء
الاقدمين كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتالهين وجميع السالكين من الامم المختلفين
فانهم قالوا العالم عالمان العالم العقلي المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والصور الشبحية
ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي
نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم الاشقياء وبعضها
يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا عند الانوار الالهية والمثل
الربانية **مكاشفة حكمية** اعلم انا من نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذي ذكر لكن المخالفة بيننا وبين ما قرره صاحب الاشراق
بوجوه احدها ان الصور المتخيلة لنا موجودة في صقع نفسنا وفي عالمنا الخاص لا في عالم المثال الاعظم لبراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية
الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان هذه الصور التي ندركها هي من افعال نفوسنا الا انها ثابتة من غير تاثير النفس وجعلها
اذ ملاك الادراك على العلاقة الوجودية كما برهن في مقامه وثالثها ان القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن
جوهرا عقليا وهي عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور الخيالية موجودة بتوجه النفس اليها باقية
ببقاء توجهها والتفاتها اليها عند استخدامها المتخيلة والنفس وقواها الادراكية وصورها الخيالية والحسية كلها خارجة عن هذا
العالم عالم الماديات والاموات في صقع ادراكي وليس لهذه الماديات وجود علمي حضوري اذ كل جزء من اجزائها المقدارية الوضعية غايب
عن ساير الاجزاء وعن الكل وبالعكس فالكل غايب عن الكل ومن كل ما له نسبة مكانية اليها ولهذا لا بد في ادراكها من اخذ صورة لها
مجردة ضربا من التجريد حتى يكون وسيلة الى الشعور بما في الخارج وتلك الصورة هي المشعور بها بالذات دون ما في الخارج الا بالعرض
ورابعها ان الابصار عندنا باضافة النفس الى ما في الخارج عند المقابلة وتحقق الشرائط وقد علمت بطلانه بان ما في الخارج لا حضور

لم عند المدرك واما عندنا فبتصوير النفس عند تحقق الشرايط صورة مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس ايضا والفرق بين الاحساس والتخيل عندنا بزيادة الشرايط في الاحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الحاسة واستعمال النفس اياها كفتح العين وكذا في رؤية الاشيا بتوسط المرآة والتي يراها الاحول لان الصورة الثانية واذا اشتدت عين التخيل كما في الاخرة صارت عين التخيل متحدة مع عين الحس كما يبتني عليه احوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي اختص بدركها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة النبوة لا المقتصرون على النظر البحثي والفكر المنطقي من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب الطبيعة والحس والله ولي التوفيق **تدقيق وتحصيل** تسلك بعض الاماجد في دفع الاشكال مسلكا دقيقا كاد ان يكون قريبا من التحقيق فانه مهد لبيانه مقدمة وهي ان مهية الشئ متاخرة عن وجودها بمعنى ان الشئ ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء قال فان قيل فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثلا ان تحقق وجد الفرس فصار انسانا فلنذ لا حصر بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم ليس تقدما زمانيا وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شئ معين فصار انسانا حتى ياتي الترديد بان هذا الشئ اما الانسان او غيره بل هنا امر واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول منه من حيث هو انسان فالقول الاولى ان يقال ان الوجود وان كان وجود مهية معينة هي الانسان لكن كونه وجودا هو الاصل في الجعل والتحقق وهو مصداق لمفهوم المهية والمهية غير مجعولة الا بالعرض ففي تقدم الوجود على المهية ضرب اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة حري بان يسمى التقدم بالحقيقة لان الوجود هو الحقيقة الاصلية والمهية كالحكاية والظل له قال اذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشئ في الخارج كانت مهيته اما جوهرا او كما او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت مهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء الخارجية بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر مباين له قلت ليس للشئ بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن ان يبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء انفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها يوجد في الذهن باقية على حقيقتها الخارجية فلم يتم عليه دليل اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه باحكام صادقة يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه بها ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الذهنية والخارجية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها الخالية عن الابهام فيصير باقتران كل صورة عين حقيقتها وظاهر ان هيهنا ليست مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفة كانقلاب الابيض اسود او في صورة كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يفرض العقل لهذا الانقلاب امرا عاما بينهما هذه خلاصة ما ذكره صدر اعاظم الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقولة بل المعقول منه ان يتقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليت شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يتحفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم تقدم الموجودية على المهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل

فى الذهن مغايرا بالمهية للحاصل فى الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهنى وما ذكره من ان حصول المهية فى الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد فى الدار اعم من ان يبقى فيها على ما كان او ينقلب فيها الى عمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى غيره والفطرة السليمة يكفى مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القايل بالشبح لا يجترى ان يقول ان الشبح لو وجد فى الخارج يكون عين المعلوم الخارجى بل هو قائل بذلك وانه يتوجه على ما نصب اليه انه لو فرض وجود هذا الكيف النفسانى فى الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثل الجوهر ولو وجد الجوهر الخارجى فى الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قايما بالنفس بل يقول ان الكيف النفسانى القايم بالنفس موجود فى الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجى عين الجوهر فلا يصدق عليه انه لو وجد فى الخارج لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود فى الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اى قايم بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قايم بالنفس ولا يكون جوهرا كيف والكيف النفسانى القايم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد به انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار فى الشبح ايضا هذا خلاصة كلام معاصره الجليل معترضا عليه واكثره خارج عن التحقيق وان كان موافقا للظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها حاصلة فى الذهن وان انقلاب الحقيقة ممتنع وقد علمت سابقا ان انقلاب الحقيقة لصورة صحيح وهو ان الموجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لا بمجرد تبدل صورة الى صورة بالكون والفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على النحو الاتصالى التدريجى فى نفس الصورة ووجودها ثم علمت ان تقدم الوجود على المهية بالوجه المذكور هو الحق الذى لا يعتريه وصمة ريب ولا قصور لانه الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات و المهية كظل وحكاية له وليس صفة للمهية كالسواد واتصاف المهية به فى ظرف التحليل كاتصاف الشئ بالذاتى المقوم وكاتصاف الجنس بالفصل والمادة بالصورة فيبطل قوله اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض ثم لا يخفى عليك بحسبما اشرنا اليه سابقا ان علم انحفاظ المهية بين الوجود الذهنى والخارجى مشترك الورود على كلا التحريرين وجميع ما اورده هذا النحرير عليه وارد على نفسه كما يظهر بادنى تامل فان الموجود فى الذهن الذى هو عرض قايم بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى الخارج ولو انتقل اليه كان عرضا موجودا لا فى موضوع هو ممتنع والجوهر من اقسام الممكن الوجود وكذا ان اراد بالخارج الخارج من النفس و اعلم ان القصور والخبط فى كلام هذين النحريرين انما نشا من الخلط بين الطبيعة والفرد والمهية والوجود وتوهم ان كل ما يكون حاملا معنى فاى شئ يجب ان يكون من افراد ذلك المعنى وهو وغيرهما من محققى وخلدهما لم يتدبروا فى معنى قول الشيخ والحكما ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع ان المراد منه ليس الا ان الموجود فى الذهن من الجوهر نفس مفهوم الجوهر لا ان ذلك المفهوم صادق عليه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وكذا الموجود فى الذهن من الحركة نفس مفهوم كمال ما بالقوة لا شئ يصدق عليه انه كمال ما بالقوة وكذا القياس فى غيرهما فعلى هذا لا حاجة كما توهم هذا النحرير المشهور والتحقيق بزيادة قيد اذا وجد فى الخارج فى عنوانات المقولات فالمعقول من الجوهر مثلا نفس المعقول منه لا ان شيئا يصدق عليه ذلك المعقول لان ذلك غير لازم الا فى بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلى ومفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق فالفرق حاصل بين مفهوم الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهو الجوهر الذهنى وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجى فاذن لا منافاة بين الجوهر الذهنى والكيف النفسانى الخارجى والانقلاب فى الوجود يقتضى تبدل المهية بلا شبهة واما الامر المشترك بين الموجود الخارجى والمعقول على طريقتنا هو كون المعقول نفس مهية الموجود الخارجى ولا حاجة الى تكلفات ارتكبه السيد المدقق فى بيان الامر المشترك وغاية ما قيل فى ذلك من قبله هو ان لكل من الحقايق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية يقال لاجله انها صورتها الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت فى الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يصير وجود كل شئ وجود كل شئ اخر لانه فرق بين ان يقال لو وجد آ فى الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب وبين ان يقال لو وجد آ

فى الخارج كان عين بقولك انه اذا وجد الكيف النفسانى للحقيقة الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا فلنا الفرض ليس هذا بل الفرد وجوده الخارجى فقط لا مع انحفاظ كونه كيفا نفسانيا فان وجوده الخارجى يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهنى والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجى فوجود الامر الذهنى فى الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب فليتامل ففيه ما فيه والحق ما اشرنا اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه اخر اقرب الى الحق وابعد عن المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان الحقائق العينية ذاتيات بها يصدر افعالها واثارها الذاتية التى هى مبادى تعرف الذهنيات وامتيازها عن العرضيات واذا حصلت تلك الذاتيات فى النفس كانت صورا علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء مفهوماتها وصارت لها حقائق عرضيات لكونها اعراضا للنفس وكيفيات لها وكونها كيفية علية وكونها من هذا النوع من الكيفية العلمية فتلك المعانى والذاتيات ليست لها فى ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية بان يصدق عليها شئ من الحقائق فان كان شئ منها من حيث الوجود لا يستدعى موضوعا يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتى ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان مقتضيا للنمو والتغذى كان ناميا وقس عليه الحساس والصاهل والناطق فظهر ان انتزاع الذاتيات عن الذوات انما يمكن بشرط وجود الذوات فى الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجى بل لوحظت بشرط الوجود الذهنى صلحت لان ينتزع منها ذاتيات اخرى هى ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وان لوحظت مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها وهى نفس مفهومات تصورية بل لم يصح لان يشار اليها شئ ولا يحكم عليها فلها الاطلاق الصرف والابهام البحت اذا تقرر هذا فمعقول معنى انحفاظ الماهيات هو ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهنى بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجى الذى به تعين منزلته من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما تقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات وليس فى هذه الملاحظة كونها موجودة فى الذهن مشعورا به وملحوظا اليه ولا مدركا كونها كيما ولا علما مخطورا بالبال وهذه الذاتيات وان حصلت فى الذهن لكن لحصول او ابهامها بانها انحفظت ذاتياتها فانا وجدنا من الماء مثلا عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية فانه يحصل للذهن عند ما حذف عن اشخاص المياه الموجودة فى المواد الجزئية تشخصاتها وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هى مبدا المياه الجزئية وكونه مفهوم كلى يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرفها اليها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها كما لوحنا اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم فى معنى انحفاظ الذاتيات فى نحوى الوجودين هذا ما اوردنا ان نقول فى توجيه كلام هذا القايل المذكور ولتعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبتنى على اصول صحيحة برهانية او كشفية بل على تلفيقات مقبولة ومشهورات محمودة ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بما فيه منع ونقض وزيادة قدح وجرح فاصبحت مؤلفاتهم معارك الاراء ومصادم الاهواء وصارت تراكم المناقضات كظلمات بعضها فوق بعض فيا خاص عن ذلك باجرها الا الاولون ونحن انما بسطنا القول فى هذا المبحث لكونه مزلة للاقدام ومضال للافهام ومن الله العصمة والتوفيق وبيده افاضة العلم والتحقيق **قوله** ولقائل ان يقول فماهية العقل الفعال له صورة هذه الشبهة انه يلزم التناقض على الحكماء فى قوليهم احدهما قولهم ان العلم بالجوهر اى المعقول من الجوهر عرض وثانيهما ان المعقول من الجواهر المفارقة لا يخالف موجوداتها والجواب بمنع الكلية فى كلا القولين فان احدا من الحكماء لم يقل بان المعقول من كل جوهر عرض بل المعقول من الجوهر الذى وجوده فى المادة مقيدا بالوضع والحيز وغيرهما من الاغشية والاغطية ولم يقل ايضا كل معقول من جوهر مفارق لا يخالف موجوده بل المراد ان تعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زايدة على ذاته فهو معقول لذاته سواء عقله غيره او لم يعقله وان تعقله لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد يتولاه العقل فان الجواهر الخارجية على ضربين منها ما وجوده الخارجى وجود مادى ذو وضع واقع فى الجهات والاوضاع ومثله لا يكون معقولا ابدا الا بصورة اخرى مطابقة له لما ان المعقول ما يمكن اشتراكه بين كثيرين والمحدود فى جهة المحبوس فى حيز المخصوص بوضع كيف يساوى نسبته الى القريب والبعيد والكبير والصغير والحاضر والغايب فلا بد فى كونه معقولا من صورة اخرى ليس وجودها هذا الوجود وتلك الصورة لا بد ان يكون وجودها فى نفسها ومعقوليتها وكونها عند العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف ومنها ما وجوده الخارجى وجودا مفارقا عن المادة ولواحقها

بشقد

ومثله لا يحتاج في كونها معقولا الى توسط صورة اخرى ولا الى تعمل من تقشير وتجريد يتولاه العاقل له فهو بنفسه معقول لنفسه
لان التعقل ليس الا حصول مهية شيء لشيء ولا شك في ان الذات المجردة حاصلة لذاته لا لغيره كالاعراض والصور المادية فيكون
معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة لذاتها اذ وجودها حاصل لذاتها
قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا ان لا حضور ولا جمعية لوجودها عند نفسها فان
ذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة الوجود المترخ وجودها بعدمها وحضورها بغيبتها وفعليتها بقوتها ونورها
بظلمتها وكذا الصور النوعية الحالة في الاجسام حكمها في الانثلام والانقسام حكم نفس الاجسام **قوله** واما اذا قلنا
ان هذا المعقول منها آه يريد انا لم نقل في شيء من المواضع ان هذا المعقول في نفوسنا من الذوات المجردة القائمة بذواتها هو
هي من كل وجه كما في العلم الحضوري بها او هو مثلها كما في العلم الحصولي بالمهيات من حيث مفهوماتها وكذا لم نقل ايضا انه لا بد
في وجود المعقول منها لنا ان يحصل ذاتها بعينها في النفس بل هذا شيء قد ابطلناه واحلنا القول به في كتاب النفس وانما الذي
هو الحق ان كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج في تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود
ذواتها ومعقوليتها وعاقليتها وعقلها كلها شيء واحد بلا اختلاف حيثية ولا تغاير جهة فان قلت وجود الذوات المفارقة
وعاقليتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذاتها وليس كذلك بل نحن بعد حصول علمنا بوجودها
نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان اخر مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالي يستلزم بطلان
المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في
ذهننا وتلك الصور الحاصلة منها وجوداتها في انفسها هو بعينها وجودها لنفوسنا لا وجودها للذوات تلك فيقتضي فاعل
العلم التي هي عبارة عن وجود شيء لشيء ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لا معقولة لنفس تلك الصورة حتى يلزم من
تعقلنا لها بهذه الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر حينئذ
كذلك لكن ليس علمنا بها ما دمنا في عالم الطبيعة الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا **قوله** فان ذاتها مفارقة ولا
يصير نفسها النفس انسانا آه هذا شروع في اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شيء من الجواهر المفارقة بوجودها
العيني صورة للنفس الانسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم وتلك الوجوه احدها
انه لو حصلت ذاتها للنفس يلزم ان يبقى ساير النفوس فارغة عنها جاهلة بها وهو ح بيان اللزوم ان الذات الواحدة بعينها امتنع لها حلولات
متعددة فكما ان الشيء الواحد يستحيل حصوله في امكنة فوق واحد فكذا يستحيل وجوده لمحال او موضوعات فوق واحد وبالجملة فالذات
الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة وقد استبدت بها نفس واحدة فما لم يبطل عنها لم يحصل لغيرها وثانيها انه يقتضي
كون العقل الفعال بذاته صورة لنفس انسانية ان تعلم تلك النفس جميع العلوم الحاصلة في ذلك العقل فلا يعزب عن علمها مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء كما هو شان ذلك العقل وهو ح وثالثها انه يلزم حدوث العقل المفارق وهو ح وذلك لان هذا النحو من الوجود
حادث بالضرورة لان النفس حادثة كما دل عليه البرهان فما وجد لها اولى بالحدوث لان وجود شيء لشيء متفرع على وجوده متاخر عنه
وان كان غيره بالعدد يلزم هذا الخ مع ح اخر وهو تعدد اشخاص نوع واحد من الجواهر المفارقة وقد ثبت استحالته **قوله**
وما قيل ان شيئا واحدا بالعدد الخ لما ذكر في الاستدلال على نفي حصول الذات المجردة في عقل بشري بانه يلزم من ذلك ان يبقى
النفوس الاخرى غير مدركة لها كان فيما ذكر موضع شك وهو انه لا يلزم من حصول صورة عقلية لعقل بشري بقاء ساير العقول
البشرية فارغة عنها لجواز ان يكون شيء واحد صورة لمواد كثيرة عقلية او خارجية لا بان يؤثر فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال بانه
يعلم بادنى تفكر واحال بيانها الى المذكور في علم النفس والمذكور فيما سياتي من مباحث المهية ولا شك ان حصول صورة واحدة بالعدد
لمواد كثيرة امر ح سواء كانت المواد مؤثرة فيها او لا وسواء كانت المواد جسمانية او نفسانية ولعل منشأ هذا الوهم ان كثيرا من الناس ظنوا
ان الكلي الطبيعي كمهية الانسان لا بشرط قيد اخر من العموم او الخصوص وغيرهما امر واحد بالعدد ويوجد في مواد كثيرة فان المعقول
منه في الذهن هو بعينه الموجود منه في الخارج وكذا المعقول منه في الاذهان المتعددة والنفوس الكثيرة صورة بعينها منطبعة فيها

وسيجيء في مباحث الكليات فساد هذا الظن وان وحدة الماهية الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحد او يكون منشاءه ان
القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة زعموا ان المدرك لنفوسنا في كل تعقل لماهية كلية هو احدى تلك الصور فادراكنا
لماهية الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا الكل ماهية ويحتمل ايضا ان يكون منشاؤه
ما ذكر عن فرفوريوس من اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال فالمعقول الهيولانية على مذهبه تصير موادّاً مصورة بالعقل متحدة
به وهذه الاقاويل باطلة عند الشيخ **قوله** وقد اشرنا الى الحال في ذلك اه قد ذكرنا ان سبب هذا التوهم احد الاقوال المذكورة فالذي
سبقت الاشارة من الشيخ الى ابطاله في علم النفس هو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات
من ان الانسانية المقارنة بخواص زيد ليس بعينها الانسانية التي تقارن خواص عمرو كان ذاتا واحدة هي لزيد وعمرو لان الانسانية في الوجود
متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشترك فيها كلها في الوجود الخارج حتى يكون بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا يتبين في الصناعة
انتهى فهذه اشارة الى ابطال المذهبين الاولين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس يعقل بان تاخذ في ذاتها صور
المعقولات مجردة عن المواد وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة
عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس يتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عاقلا ومعقولا واما تصورها
لهذه الصور فلا يجعلها كذلك فانها في جوهرها في البدن عقل بالقوة وان خرج في امور ما الى الفعل وما يقال من ان ذات النفس يصير هي
المعقولات فهي من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى اخر كلامه فهذه
اشارة الى ابطال المذهب الاخير وان لنا في تصحيح ذلك المذهب خوضا عظيما لا يسبقنا احد من فلاسفة الاسلام ذكرناها في باب
العقل والمعقول من كتابنا الكبير وسنعود اليه في هذا الشرح عند مباحث علم الباري جل ذكره وكذا لنا في تصحيح القول بالمثل النورية
والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما سيظهر لك عند كلامنا في الصور والتعليميات والمراد بقوله وسنخوض بعد الى الخوض
في ابانة ذلك هو ما قد تبين في المقالة الخامسة من تحقيق كيفية وجود الطبايع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطال كون
الموجود من كل منها في موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل مادة خارجية او عقلية غير
الموجود منه في مادة اخرى وتوغل الحكم بالعدد وتشنيع على من زعم ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد واذهان متعددة
او ما ذكره في ثاني المقالة السابعة في ابطال القول بالمثل **قوله** فاذن تلك الاشياء انما يحصل في العقول البشرية اه لما ابطل
كون الذوات المجردة العقلية حاصلة بهوياتها العينية في نفوسنا اراد ان يبين كيفية علمنا بها اذ العلم بالشيء عبارة عن حصول
المعلوم للعالم به وحيث ان العلم بالشيء ينحصر في احد امرين اما حصول هويته العينية للعالم بحيث يكون وجود المعلوم في نفسه
ووجوده للعالم شيئا واحدا بالذات كما في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذواتنا واما حصول ماهيته ومعناه دون
هويته ووجوده وبطل كون علمنا بالذوات العقلية الخارجية على الوجه الاول فبقي الحق انه على الوجه الثاني ولهذا فرع على ابطاله
ان الحاصل من تلك الذوات في العقول البشرية انما يكون معانيها وماهياتها اي المعاني التي هي ماهياتها لا ذواتها اي اشخاصها فلا
فرق بينها وبين غيرها من الجواهر الخارجية المادية في ان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها بل معانيها وماهياتها الا
في شيء واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها مغشاة باغشية خارجة عن ماهياتها من كم وكيف واين ومتى وغيرها فلا يحصل
لب معانيها في الذهن الا بعد تقشيرات وتجريدات عن هذه الملابس والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لا يلحقها
امور غريبة مؤثرة في وجودها يجعلها بحال غير ما هي عليها في انفسها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد وتطهير مطهر بل اذهب الله
عنهم الرجس في اصل الفطرة وطهرهم تطهيرا وههنا بحث وتحقيق وهو ان القوم حتى الشيخ ومن في طبقته زعموا ان المانع من تعقل
الماهيات الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وان كل تعقل بل كل ادراك لا بد من تجريد للمدرك عن العوارض كلها او بعضها على
مراتب الادراكات حسب مراتب التجريدات فالحس يجرد الصورة عن الكل الا عن الاضافة الى المادة والعقل يجردها تجريدا كاملا
وليس الامر كذلك عندنا فان الكم والاين والوضع لو كان شيء منها مانعا عن التعقل لما امكن تعقل شيء منها ثم العقل يميز بين
الذاتي والعرضي وبين الجنس والفصل وبين النوع والشخص والماهية والوجود بخلاف الحس فانه يرى ويشاهد المركب والمجموع شيئا

ولهذا لا يقدر على التمييز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة فى الوضع وانما المانع من التعقل نحو الوجود الحسى والخيالى
والمادى وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادى فمدار التعقل والادراك للامور الخارجية على تبدل نحو الوجود
الادنى بالوجود الاشرف فالموجود اذا كان ماديا محضا لم يمكن ادراكه اصلا لا لتركيبه لاختلاطه بالامور الغريبة العارضة بل لكونه ذا وضع ومكان
وذا جهة من الجهات المادية فلا حضور لذاته ولا قيام له عند موجود كما مر سابقا من البرهان على ان المادى الخارجى سواء كان جوهرا او
عرضا لا يمكن ادراكه اصلا فاول درجات الادراك هو الاحساس فان الحس يصير باحداث صورة المحسوس بشرط حضور المادة المناسبة لها
والصورة التى يشاهدها الحس غير الصورة التى فى المادة ولها نحو آخر من الوجود الطف واشرف واقوى من التى فى المادة وهو عندنا غير
قائمة بالجسمانية من عين او جليدية بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل اما ماثلا بين يديها يشاهدها بنفسها لا بصورة اخرى لان وجودها
وجود نورى ادراكى ثم بعدها درجة الادراك الخيالى والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالم كله ولكن ليس مجردا عقليا بل هو
موجود فى عالم ادراكى جزئى ونشاة جوهرية قائمة لا فى مادة ولا فى مظهر آخر كما ظن القائلون بعالم المثال لان ذلك العالم عالم مستقل عينى وجوده
العينى عين الشعور والادراك والصور الخيالية غير محتاجة فى وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا هى موجودة فى الدماغية
وانما هى كالمرآة مخصصة معدة للنفس على تصورها تلك الصور فى عالمها الخاص الادراكى ثم درجة الادراك العقلى والوجود الظلى وهو
فوق النشأتين وغاية العالمين ومدركه من الانسان هو العقل النظرى البالغ الى رتبة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة الى الفعل و
صيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فدرجات الانسان على حسب درجات ادراكاته ومدركاته ثلث كان العالم ثلثة فالانسان
الحسى يدرك المحسوسات والانسان النفسانى اعنى الخيالى يدرك المثاليات والصور الغائبة عن هذه الحواس بحواس باطنة نسبتها الى هذه
الحواس كنسبة النفس الى البدن واللب الى القشر والانسان العقلى يدرك صور المفارقات العقليات بل هذه الدرجات الثلث ثابتة لجميع الانواع امثلث
الطبيعية فما من نوع من هذه الانواع الا وله صورة طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية افلاطونية واما الوهم فهو
ليس الا اضافة العقل الى الطبيعة ومدركاتها هى بعينها مدركات العقل مضافة الى الطبايع الشخصية وليس له درجة مستقلة فى
الوجود ولا لمدركاته عالم آخر وهذه امور ذكرناها هيهنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس هيهنا موضع بيانها والغرض
هيهنا ان ليس كل ادراك كما هو المشهور بتجريد الذات المدركة عن الزوائد فان حكم اصل الذوات فى امكان تعلق الادراك
الحسى والخيالى والعقلى اليها بل كل ادراك انما هو بنحو من الوجود اشرف وانور من هذا الوجود المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية
وارجع الى ما كنا بصدده **قوله** وهذا الذى قلناه انما هو اه معناه ان الذى ذكرنا من ان الحاصل فى العقول البشرية انما هى
معانى ماهيات الجواهر العينية التى هى اعراض قائمة بنفوسنا لا ذواتها الخارجية انما هو نقض حجة من يستدل بها على ان الموجود
لنا من الجواهر ذواتها لان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا كما ان العلم بالعرض عرض فما ذكرناه منع لمقدمات حجته مستندا
بان الحاصل فينا معانى ماهياتها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يذهب اليه الخصم والاعتراف به من ان للجواهر الخارجية وجودا عقليا
كليا فى الخارج حيث يتوهم انه اذا كان الموجود لقولنا هى الماهيات العقلية من الجواهر والماهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا
وجودا عقليا لا فى موضوع فيكون للطبايع الجوهرية وجودا قائما بذاته فيكون مجردة عن المواد وانما لا يلزم لما عرفت ان حكم الماهية الموجودة
فى الذهن غير حكمها فى الخارج هذا اذا كان قوله يذهب على صيغة الغائب كما فى اكثر النسخ واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذى ذكرناه
هو نقض ما ذكره المحتج على ان المدرك من الجواهر الخارجية هو ذواتها العينية ولم يعلم منه ان وجودها الخارجى على اى حال وكيفية
هل يمكن ان يكون لها وجود عقلى قابل لان ينال المدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى هى هيئة عرضية هى الاثر الحاصل منه فى العاقل
ام لا لان ذلك يتوقف على ابطال القول بالمثل والتعليميات كما هو مذهب افلاطون بان العاقل حين ادراكه للجواهر العقلية يتحد بها كما هو وعلى ابطال القول بم
مذهب فرفوريوس **قوله** فنقول ان المعقولات تبين من امرها ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليمية فليس يجوز ان يقوم
مفارقا بذاته بل يجب ان يكون فى نفس او عقل وما كان من اشياء مفارقة ونفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان
نتاثر منها فيكون ما نتاثر نحن عنها هو علمنا بها وكذلك لو كانت صور ومعاقر وتعليمية مفارقة وانما يكون علمنا بها بما يحصل لنا منها ولا يكون
انفسها يوجد لنا منتقلة الينا وفى بعض النسخ منقلبة بدل منتقلة فقد بينا ابطال هذا فى موضع بل الموجود لنا هى الآثار المحاكية لنا لا محالة
وهى علمنا بمعنى الفاظه وانه لا شركة فيه ولنا فى جميع ما ذكره مواضع بحث عميق وتحقيق انيق كما اشرنا اليه يحتاج بيانها الى موضع ابسط من هذا

الموضع

على عدة امور احدها ان العاقل سواء كان

الموضع بالجملة بنا هذه الاحكام من الشيخ ومنا بعينه نفسا او عقلا او انما لا يعقل بالحقيقة الا ذاته او ما هو صفة ذاته والاخران النفس الانسانية متدرّة الوجود

حدوثها الى الغاية كالها لها درجة واحدة في الوجود وحد واحد من الكون وانما يستكمل ما يستكمل منها بعوارض زايدة عليها خارجة عن حقيقتها بناء

على نفي الاشتداد الجوهري والحركة الذاتية والاخران مهية واحدة لا يمكن ان يكون لها انحاء متفاوتة في الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد او بعضها

حسي وبعضها عقلي بناء على نفي التشكيك في الذاتيات مع ان ذلك لا يوجب التشكيك في نفس المهية بل في وجودها والاخر نفي الاتحاد العقلي

بين العاقل والمعقول له ونفي الاتصال العقلي بين العقل الانساني والعقل الفعال والاخر انكاره للصور الافلاطونية والتعليميات ولنا في جميع هذه

المسائل مقاومات حكمية ومباحثات وتحقيقات وتقويمات سنذكرها في مواضع يليق بها **قوله** وذلك اما ان يحصل لنا في ابدانها او في نفوسنا

لما ثبت وتقرر انا اذا علمنا شيئا بعد ما لم نعلم فلا بد ان يحصل منه اثر في ذاتنا والا لاستوت حالتنا قبل الادراك وعنده وذلك الاثر

لا محالة امر وجودي اذ نعلم بالوجدان ان عند علمنا الشيء يحصل لنا امر كالي الانبساط والاغتباط بذلك الاثر الوجودي ولا بد ان يكون مناسبا

للمعلوم مطابقا له والا لم يكن علمنا به دون غيره وحيث ظهر انه ليس نفس وجوده كما بينه فهو معناه ومهيته ولا يخ اما ان يكون حصول ذلك المعنى

والاثر في نفوسنا او في قوينا البدنية والثاني مستحيل لان المعاني العقلية ليست بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها في القوى

الجسمانية لامتناع حصول الامر الغير المنقسم اصلا في منقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال ولو بالعرض

والمعنى العقلي لا يمكن القسمة المقدارية فيه لا بالذات ولا بالعرض فبقي ان تلك المعاني والاثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجية مقامة

كانت او مادية انما يحصل في نفوسنا لا في ابداننا **قوله** لانها اثار في النفوس لا ذوات تلك الاشياء اه يريد بيان عرضية الصور

العلمية الحاصلة للنفوس من الجواهر العينية عقلية كانت او طبيعية بان الحاصل فينا منها اثار مطابقة لها وليست ذواتها بعينها كما مر ولا

ايضا امثالها المشاركة لها في نوعها اذ لا لزم ان يتكثر افراد معنى واحد نوعي جوهري لا موضوع لها من غير اسباب مادية مقارنة لوجودها او هو

مما قد بين امتناعه فبقي انها اعراض قايمة بنفوسنا والحاصل ان الحاصل لنفوسنا من تلك الجواهر لا يخ اما ان يكون نفس ذواتها او امثالها

ذواتها او امثلة ذواتها وصورها ومعانيها والاول والثاني باطلان اما بطلان الاول فلامتناع ان يكون لذات شخصية نحوان من الوجود واما

بطلان الثاني فلامتناع حصول افراد متعددة عقلية لنوع واحد فبقي الشق الثالث حقا وهو كون الحاصل منها اعراضا قايمة بنفوسنا

فيكون من الكيفيات النفسانية وهو المطلوب في هذا الفصل ووجد في بعض النسخ قوله وهذا الفصل يليق بالطبيعيات وفي بعضها

ثم لم يوجد هذا في الفصل وفي بعضها كتب على الحاشية والحق ان هذا البحث مما يليق ببابي العلمين لكن في كل منها بوجه فان كان البحث

من جهة كيفية الوجود للصور العلمية كان من الالهيات وان كان من جهة انها من احوال النفس وصفاتها كان لايقا بالطبيعيات وفي هذا

المقام كلمة وهي ان العلم ليست حقيقته منحصرة في الكيفية النفسانية بل حقيقته حقيقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم كالوجود حقيقته واحدة

متفاوتة المراتب شدة وضعفا وكمالا ونقصا وتقدما وتاخرا هو في الواجب واجب وفي العقل عقل وفي النفس نفس وفي الحس حس و

في الجوهر جوهر وفي العرض عرض وسنزيدك ايضاحا **قوله** فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكمية واثباتها اه قد علمت ان انواع

الكيفيات اجناسا اربعة احدها الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن مهياتها واقسامها واحوالها في المنطق وفي الطبيعيات وعن نحو

وجودها وعرضيتها في هذا الفن كما سبق وثانيها الاستعدادية كالقوة واللاقوة وثالثها النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة

والشهوة والغضب فقد وقع البحث عن اكثرها في كتاب النفس وكتاب الحيوان من الطبيعيات وعن نحو وجود العلم وعرضيته في الفصل السابق

ورابعها المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والتشارك والتباين والصمم والجذرية والمجذورية والتكعيب وغيرها وكالكروية والاستدارة

والمخروطية والاسطوانية وساير الاشكال المسطحة والمجسمة فالبحث عن اثبات وجودها وقع في هذا الفصل حيث قال وقد بقي جنس واحد

من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات اعلم ان هذا النوع من الكيفية هي التي تعرض

للكمية بما هو كم اولا وبالذات وبواسطته للجسم بالعرض فان الشكل مثلا وكذا الانحناء والاستقامة يعرض اولا للمقدار والزوجية والفردية

للجسم المعدود وما يعرض له اعرض ههنا بان الخلقة وهي عبارة عن مجموع اللون والشكل يعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن

هناك خلقة واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية على الاطلاق ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية

مخصوصة وفي كلا القسمين العارض من عوارض الكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما علم والجسم بنفسه غير ملون بل بمعنى كونه ملونا

انّ

ان مجموعه مولوف من الخلقة ولتتمة من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار والثاني اللون وحامله السطح فاذا الاصل الاول للخلقة هو الكم وهذا
الجواب ليس بسديد اما اولا فلان اللون والصورة داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيلزم على ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة
الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو محال واما ثانيا فلان العارض للكم المخصوص بما هو مخصوص اي من جهة كونه في مادة مخصوصة لا يكون
من عوارض الكمية بل من عوارض المادة المخصوصة كالفطوسة مثلا فانها عبارة عن تقعير حاصل في مقدار مخصوص هو مقدار الانف فهي ليست من عوارض
الكم بما هو كم وكذلك حكم اللون فانه لا يمكن عروضه للكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما ثالثا فلان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على تقدير
تسليمه لا يوجب ان يكون اللون من عوارض الكم اذ قد علمت فيما مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية الجسم القابل للابعاد مطلقا واعتبار كونه
في نفسه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين واللون انما يعرض له بالاعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل له في التلون
ما لم يكن هناك انفعال خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال ان الخلقة ليست من الحقائق التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبايع
الصفية الملتئمة من الجنسين المختلفين فهي وامثالها ليست من الانواع المتاصلة حتى يجب كونها تحت مقولة من المقولات او جنس معين من
من الاجناس لان وحدتها اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعتبرون امورا لها عند الحس صورة اجمالية فيبحثون عن احوالها ولكنها
واذا نظر اليها المحققون ظهر لهم ان لا وجود لها بالاصالة ومن هذا القبيل ما يسمونه خلقة وكذا المصادرة والكتابة وغيرها **قوله**
واما التي في العدد كالزوجية والفردية اقسام هذه الكيفية في المشهور اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية والفردية
والعادية والمعدودية والتجذير والتربيع والتكعيب وغيرها الا الثلثية والاربعية والخمسية والعشرية وامثالها فانها من الانواع لا من العوارض
الثاني الشكل الثالث مثل الاستقامة والانحناء للخط والاستواء والتقبيب والتقعير للسطح الرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون
وهو المسمى بالخلقة وقد عرفت حالها فان قلت الخط المستقيم والخط المستدير نوعان متباينان من الخط وكذا المستوي والمقبب نوعان مختلفان من السطح
وكذا المستدير اسمهما المتفاوتة في مراتب الانحناء متخالفة الانواع كما هو التحقيق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة والسطح والتقبيب من الكيفيات
العارضة للكم وهي من الفصول قلنا انه قد يعلم لوازم الفصول مقام الفصول الحقيقية وينابيب منابها لصعوبة التعبير عن حقايق الفصول بما يدل عليها
انفسها ومن هذا القبيل التعبير عن فصل الانسان بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس او المتحرك اذا عرفت هذا فاعلم ان الزوجية والفردية ليستا
من الامور الذاتية للعدد لانها مقولتان على الاعداد المختلفة الانواع فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا ذاتيتين لجميع ما يدخل
تحتهما اذ لا مزية للبعض على البعض ولو كان كذلك لكنا اذا علمنا عددا الكثير زوجيته او فرديته الا بعد التامل والنظر فظهر انه ليس كل واحد
منهما لازما لما تحتهما من العوارض وكذا الكلام في التربيع والتكعيب وغيرهما فان المربعية مثلا صفة لانواع كثيرة من العدد يمكن تعقلها لكنها
وان لم يخطر بالبال كونها مربعة فلو كان التربيع ذاتيا لها لما امكن تعقلها دونه فعلم انه من الكيفيات العارضة وقس عليه نظايره واما اثبات
وجودها فبعضها معلوم الوجود بالبديهة كالزوجية والفردية والتشارك والتباين وبعضها مبرهن عليه في محله ثم ان الظاهر ان التقابل بين
الزوجية والفردية تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية عدم الانقسام بهما وهو امر عدمي على تقدير
ان يكون الفردية كيفية ثبوتية بها يمتنع العدد من الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعة فان الناس
يسمون الثلثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلم ان المفهوم من الفردية امر عدمي **قوله** واما انها اعراض اه يريد بيان عرضية الكيفيات
التي في العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد نوع من الكم والكم عرض وما يتعلق بالعرض يكون عرضا فهذه الاحوال يكون اعراضا وانت تعلم ان هذه
القدر لا يكفي في بيان كونها من الكيفيات العارضة للكميات فان المتعلق بالعرض قد يكون جنسا او فصلا او نوعا فيكون هذه الامور متعلقة بالعدد
يمكن ان يكون بكونها فصولا للانواع الكم المنفصل او انواعا له وهو كاف ستكون تلك الكيفيات داخلة تحت الكم المنفصل بوجه كدخول الفصول تحت الاجناس بحسب الوجود
وان لم يكن الاجناس داخلة في حدودها او كدخول الانواع تحت الاجناس ماهية ووجودا فلم يثبت كونها من الكيفيات فالاهم ههنا اثبات كونها صفات
زايدة على نفس الكمية وانواعها واذا تنبهت لذلك استغنيت من بيان عرضية الكم **قوله** واما التي تعرض المقادير فليس وجودها بيّنا فان الدائرة والخط
والخط المنحني والكرة وما لا يسطوانة والمخروط ليس شيء منها بيّن الوجود ولا يمكن المهندس ان يبرهن على وجودها لان سائر الاشياء انما تبيّن
بوضع الدائرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك سائر الاشكال فقد علمت ان عوارض الكم المتصل اما الاشكال واما مثل
الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقبيب وتلك فاعلم ان الشكل قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو اما مسطح

بل بحيثية انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير لا يعرفهم

او مجسم والحد للسطح يكون خطا وللجسم يكون سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل اذ الهيئة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا وكذا
الخط باعتبار وحدته مشكلا وان كانت احاطتها به تامة لا كما زعم بعضهم انه خرج عن التعريف بتقييد الاحاطة بكونها تامة اما كون المحيط حدا واحدا
فكما للدايرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب في الحدود وقد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد يكون مختلفة
النوع كما في نصف الدايرة ونصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول في كل شكل ثلثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث
الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقته ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك يحمل
عليه لا عليهما فالذي من باب الكيف من هذه الامور الثلثة هي الهيئة العارضة فالشكل اما نفس هذه الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان
يراد به السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا فلم يكن من الحقايق المتاصلة النوعية التي لها وحدة طبيعية اذ المركب من المقولتين لا يكون تحت احدهما بالذات
فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون كيفا مشهوريا كالمضاف المشهوري فانا نثبت هذا ايضا فيثبت ان الرسوم
المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل اخر او اعظم
او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون المسدس على الدايرة اعظم منها والذي في الدايرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المساوي الساقين ضعف
كل من الباقيين وكل منهما نصفها فهذه احكام المقدار وللمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف والكم ليس بكيف فالمربع غير التربيع و
المدور غير التدوير الا ان كلا منهما من حيث اعتبار الاخر معه او تقييده به صار يحكم بالعرض في الكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه ويتصف
باوصافه وخواصه وكذا الكيفية المعروضة من حيث تعرضه وصفتها للكيف قد يسلب عنها بعض خواص الكم فان جزء الكم المتصل كمتصل من نوعه
منزورة وليس جزء الدايرة مطلقا دايرة ولا جزء الكرة البتة كرة ثم من الاشكالات الواقعة في هذا المقام اشتباه امر الهيئة الشكلية بامر الوضع فيتوهم ان
الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المعدود من جهة ما احاط به حد او حدود وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة
اطرافه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع ووجه الحل ان نقول قد عرض
هذا الغلط من جهة اشتراك اسم الوضع في معانيه فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه بالذات او بالعرض فيقال النقطة ذات وضع وهذا المعنى مقولة
الاين ويقال لكون الشيء مجاورا لشيء اخر من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك او فوقه وهذا نوع الاضافة ويقال وضع للهيئة الحاصلة
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من
باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك
لا بد ان يكون للمجموع نسبة الى ما يخرج عنها فاذا تقرر هذا فنقول ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحد مكان
الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من مقولة المضاف
والذي من تلك المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة
فهو منها فان المربع لا يحصل الا باربعة خطوط وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون نوعا من
الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع فان قلت اليسوا جعلوا الكيفية ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور
غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تصور السطح واطرافه قلنا مرادهم بالكيفية
التي هي الشكل ليست مما يتضمن تصورها تصور غيرها وان توقف تصورها على تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة
يحصل للشيء بسبب هيئة نسبية بين اطرافه لا ان تلك النسبة عينه او جزءه بل الشكل هيئة قارة وما بين الحدود اضافة كالميمنة والميسرة والفوقية
والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذي هو بعض المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية
لا على وجه الدخول على ان بعض الاشكال كالدايرة والكرة مما لها حد واحد لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل تتم حقيقتها بان يحدها هيئة
خاصة في الانحناء واما هيئة محيط الدايرة ومحيط الكرة فهي هيئات بسيطة من هذا الجنس للكيف فان لم يسم اشكالا لعدم صدق
الرسوم عليها الا ان يعمم في التعريف وقيل ان الشكل هيئة يحصل للمقدار من جهة كونه محدودا او حدا محيطا او محاطا هذا هو الكلام
في مهية الشكل وتحديده واما اثبات وجود الاشكال فيحتاج الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى المضرس مستويا
والمضلع كالمسدس في البعد دايرة وليس للمهندس ايضا ان يبرهن على وجود شيء من الاشكال بل هو تصحيح على الاستقلال الا بعد

الاستعانة

الاستعانة بصاحب هذا الفن في اثبات البعض وما يتوقف عليه من المقدمات حتى يمكن لا اثبات البواقي لان ساير الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما انما يبين لمن يوضع الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث انما يصح وجوده ان صحت الدايرة اذ وجوده انما يبين اذا وضعت دايرتان متساويتان يمر كل واحدة منهما بمركز الاخرى ويتقاطعان على نقطتين فيحصل هناك مثلث متساوي الاضلاع احدها ما بين المركزين والاخران الخارجان من المركز الى نقطة التقاطع لان الجميع انصاف اقطار دايرة واحدة او ما في حكمها لكونهما متساويتين وكذا اثبات المربع والمخمس وغيرهما يتوقف على الدايرة كما يظهر بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط والحلقة المفرغة وغيرها من الاشكال المجسمة مستديرة كانت او مضلعة على طريقة المهندسين على الدايرة فالكرة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا اديرت دايرة على دايرة اخرى او في دايرة اخرى متساويتين مقاطعتين على القيام او اديرت على قطرها الى ان نصف دورة او اديرت نصف دايرة على وتره دورة كاملة واذا اديرت قوس هي اصغر من النصف على وتره دورة تحصل الشكل البيضي وان كانت القوس اعظم من النصف تحصل من حركتها على وتره الشلجمي واذا تحرك المسطح الاهليلجي اعني الحاصل من احاطة قوسين متساويتين كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاقصر يحصل منه العدسي واما الاسطوانة المستديرة فيصح وجوده بحركة دايرة يلازم مركزها خطا مستقيما عمودا عليهما قاطعا بالحركة مركزها فذلك الخط هو سهم مستقيما … الدايرة في ابتداء الحركة وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قايم الزوايا ثابت احد ضلعي القايمة محورا او ادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان الضلع الثاني مساويا للثابت كان المخروط قائم الزاوية وان كان اطول منه كان منفرج الزاوية وان كان اصغر كان حاد الزاوية ويسمى الضلع الثابت قاعدة دايرة حاصلة من حركة الضلع الثاني وبالجملة احد اضلاع ذلك المثلث لسكونه لا يفصل شيئا هو السهم وثانيها يفصل القاعدة وثالثها يفصل السطح المستدير واما سطحه فيفصل جسم المخروط وهو الراسم للسطح المستدير ليس شيء من ضلعي القايمة كما توهم عبارة الشيخ لان سهم … يكون الا سطحا مستويا كما يظهر بالتامل والاسطوانة والمخروط اقسام اخر غير المستدير من المضلعات وكل منهما قد يكون مايلا كما يكون قائما وهو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي قطع منه راسه واما الحلقة المفرغة فهي الحاصل من حركة دايرة يلازم مركزها داير ما في قطرها المعظم من قطر الصغرى عمودا قطر احديهما على قطر الاخرى مع تقاطعهما واما المضلعات من الاشكال فما يصح وجودها كالمكعب واشباهه فانه ايضا على طريقة المهندسين انما بحركة بعض المسطحات حركة مستقيمة او من تركيب بعض المجسمات الى بعض او من قطع بعضها من بعض فالاول كالمكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم يساوي ضلعه عمودا عليه والثاني كجسم ذي ثماني اضلاع مثلثات تحصل من تركيب ثماني مخروطات مثلثة الاضلاع والثالث كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة ذات اربعة اضلاع مستطيلات ثم هذه كلها على طريق المهندسين يتوقف صحة وجودها جميعا كما علمت على الدايرة **قوله** ثم الدايرة مما ينكر وجودها المتكلمون ان الدايرة التي يبنى عليها اثبات جميع الاشكال المستدينة الوجود بحيث انكرها كل من كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا يتجزى فلا بد من اقامة الدليل على وجودها وانما انكر هؤلاء وجود الدايرة بوجهين احدهما ان وجود الدايرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دايرة مركبة من اجزاء لا يتجزى فان كان مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها ولا شك ان مقدار باطنها كمقدار ظاهر ما يحيط به وهو مقدار ظاهرة كمقدار ما يحاط به فيلزم منه ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة بها كباطن المحاطة وهكذا حتى يلزم ان يساوي سطح دايرة الفلك الاقصى لدايرة الارض السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في الاجزاء وثانيهما ان ذكره لا ابطال الجزء مبني على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما وثبوتها مبني على ثبوت الدايرة ونفي الدايرة يوجب نفيها **قوله** فنقول انما طلعت … يركب المقادير … اثبات الدايرة بوجوه ثلثة احدها على طريقة الجدل والالزام والاخيران على طريقة الحكماء والبرهان اما الاول فنقول اصحاب الجزء يلزمهم الاعتراف بوجود الدايرة فانهم يقولون هذه الدايرة المحسوسة الفرجارية او غيرها ليست بدايرة بل في محيطها او بسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس والحس ربما يغلط فنقول اذا فرضنا على اصولكم طرف خط مستقيم مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء من المحيط ثم ازلناه عنه ووضعنا على الجزء الذي يلي الاول من المحيط فان لم يكن منطبقا عليه فذلك اما بزيادة واما بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء او اكبر على الصحة امكن الحاقه به او حذفه منه حتى ينطبق طرف الخط عليه وهكذا نفعل بجزء جزء الى ان يتم الدورة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا ينقسم هف ثم لا يخ اما ان يكون اجزاء المحيط التي انطبق طرف الخط عليها جميعا متلاقية او … فرج بينها فعلى الاول صحت الدايرة وعلى الثاني لا يخ اما ان كانت الفرج بقدر وسعت الجزء او لم يسعه فان لم يسع لزم الانقسام والا تمم الدايرة بالزيادة وهكذا يفعل ان كان في بسيطها

فرج او تضاريس الا الانفصال والا لاذ الحق ونسد الخلل ويستوي فان كانت الفرجة اقل من الجزء او اكثر من الجزء او الاجزاء باقل من جزء لزم الانقسام
وكذلك التضريس الذي ازالته يوجب فرجة اقل من الجزء واعلم ان الشيخ في قوله لمطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز لانه على اصل الجزء هنا لا يمكن وجود
خطين جوهريين متحدين في طرفيهما متماسين من جانب متماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة لكل من الجزئين المحاذيين الى المركز **قوله**
فان قال قايل انه اذا لم توجد الموازاة لعلمت ان اصحاب الجزء لا يسلمون وضع خط مستقيم مؤلف من الاجزاء التي لا تتجزى بين كل جزئين منها لاجل الاستلزام مسلم
انقسام الجزء في بعض الصور مثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يمكنهم تسليم القطر او لا يمكنهم ذلك في المستطيل لاستلزامه الانقسام وكذلك انكروا
الاشكال كلها الا المربع ويلزمهم وجود المثلث القايم الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا لا ينفعهم فانه يكفي لنا في اثبات الدائرة
على اصولهم وجود الاستقامة والمحاذاة بين كل جزئين كانا وان لم يكن ذلك بوجود خط جوهري مؤلف من الاجزاء في اول الامر فهو هل كان
بين الجزء الذي في المحيط والجزء المركزي مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما او عدمها او مع فرض عدمها والخلاء الذي هو الا استقامة
وامتداد او لا فان قالوا لا فقد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا نعم فيمكن ان ينطبق عليه ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول فيما
يلزمه من الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين عرضيتين كانت او جوهريتين امتداد ومحاذاة يملاءهما من الملاء اقصر
ما يمكن ان يوجد بينهما من الملاء او اقل عدد من الجواهر الفردة على اصلهم او اقصر بعد ومن ارتكب ان الامتداد المستقيم بين الجزئين
انما يتحقق ما دام الخلاء واما ما دامت الاجزاء موجودة فلا امتداد ولا محاذاة فهو كمن بهت من الجهال الذين نزلوا منزلة البهيمة لان جميع
ذلك مما يسهل على المبتدي يعتمد فهمه والوهم الصحيح الذي هو خليفة العقل في ادراك المحسوسات يابى عن تصور ما ارتكبوه **قوله** على ان
الاجزاء التي لا تتجزى الخ قد علمت ان اثبات الدايرة على اصل الجزء الزامي على القايلين بالاجزاء واضح على قانون الجدل لان الدايرة الحقيقية
هي الحاصلة من سطح مستوي حقيقي يحيط به خط مستدير حقيقي ولكل من السطح والخط وغيرهما من المقادير حقايق وحدة بسيطة والدايرة على
اصل الجزء ليست امرا وحدانيا لها وجود حقيقي بل اجزاء متعددة الوجود اعتبر لها وجود وكذلك ساير الاشكال وايضا لا يمكن حصول
التلاقي بين تلك الاجزاء على وجه لا يكون بينها فرج وخلل بل لا بد فيها او في محيطها فرج وتضاريس وبالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع والموقوف
من الممتنع ممتنع سواء كانت دايرة او غير دايرة **قوله** واذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية يعني اذا صحت الدايرة سواء كانت على وجه
التحقيق او على وجه الالزام صحت الاشكال الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانها مبنية على الدايرة ويلزم من اثبات الدايرة اثباتها
كما يظهر لمن تتبع كتاب الهندسة لكن الدايرة الحقيقية يصح بها الاشكال الحقيقية والدايرة الالزامية يصح بها الاشكال الالزامية ومن صحتها
يلزم ابطال الجزء وذلك لوجوه منها انه يثبت من اثبات المثلث ان اي خط كان من الخطوط يمكن تقسيمه بقسمين متساويين وبهذا
يبطل وجود الجزء لان الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء وتر كالثلثة او الخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذي في الوسط ومنها انه
تثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى ضلعه وكذا نسبة وتر الزاوية القائمة في المثلث القائم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة
صمية لا تشارك فيها وهذه النسبة مختصة بالمقادير دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المؤلفة من
الاجزاء بعضها الى بعض نسبة عددية متشاركة لا محالة في شيء واقله الجزء الواحد كالعدد ومنها انا لو فرضنا مثلثا قايم الزاوية يكون كل
ضلع من القايمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القايمة حينئذ جذر مايتين بشكل العروس اذ الدعوى فيه ان مربع وتر القايمة مساو لمربع
الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين ههنا ماية جزء فمربع الوتر مايتان فيكون الوتر جذر مايتين والمايتان اصم الجذر وذلك يوجب
الانقسام قال استادنا الاعظم السيد الكبير هذا ليس بشيء فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان للاصم الجذر جذر ذو كسر في الواقع لكن لا يمكن
لاحد استعلامه على ما هو المشهور وهو مخالف للحق فان البرهان قايم على ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع فان المجذور هو الحاصل من ضرب
الشيء في نفسه واذا ضرب كسر او صحيح وكسر في نفسه كان الحاصل ذا كسر او كسر من جنس اخر فيمتنع ان يكون المجذور عددا صحيحا وجذره كسرا او صحيح وكسر
فحق التقرير ههنا ان يقال يلزم على اصل الجزء ان لا يكون لمثل هذا المثلث وتر اذ لا شبهة في ان المربع السطحي وهو كالمجذور في الحساب والمال في الجبر
والمقابلة اذا كانت مساحته عشرة اذرع مثلا كان ضلعه الذي هو بمنزلة الجذر في الحساب والشيء في الجبر والمقابلة ثلثة اذرع وكسر لكنه غير منطق
واذا كانت مساحته مايتي ذراع كان ضلعه اربعة عشر ذراعا وكسرا غير منطق فما قيل ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد
ولا يوجد له ايضا في المقادير جذر صحيح مجرد ولا مع كسر عددي يحصل من تكرر امثاله واحد صحيح والحاصل ان الكسر معناه كما مر ما يكون جزءا مما

يفرض واحدا او يتوهم لما لنا اقص عن ذلك الواحد التام وهو على قسمين منطق وهو الذي له مخرج واصم وهو الذي لا مخرج له والبرهان الدال على ان العدد
الاصم الجذر لا جذر له في الواقع لا من العدد الصحيح ولا من مخرج الكسر يتم ولكن المراد من الكسر هو الكسر العددي المنطق لا الاصم الذي يوجد في
المقادير دون الاعداد فاعلم هذا فانه اشتبه على كثير من الفضلاء ومنها انه لو فرضنا مثلثا قائم الزاوية احد ضلعيها ثلثة اجزاء والاخر اثنان الظاهر
والاول واحد كما كانت العبارة هكذا والصغير من الشكلين كان الوتر اقل من اربعة اجزاء بالحمار واكثر من ثلثة بالعروس فيلزم الانقسام ومنها
ان اقليدس بين في ثانية الاصول انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من خمسة
اجزاء وقسم على الصحة الى واحد واربعة كان الحاصل من ضرب الكل في واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر ومن ضربه في الاربعة عشرين
ومربع الواحد واحد واذا قسم اثنين وثلثة كان الحاصل من ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة ومن ضربه في الثلثة خمسة عشر
ومربع الاثنين اربعة فلم يكن في شيء من هذه التقسيمات الواقعة على الصحة ضرب الكل في احد القسمين مساويا لمربع القسم الاخر فوجب ان يكون القسمة
المذكورة لا على وجه الصحة فيلزم التجزي وكذلك احكام كثيرة مبنية على تحقق الدايرة والاشكال يلزم منها نفي الجزء **قوله** واما اثبات الدايرة
على اصل المذهب الحق اه قد علمت ان الدايرة الحقيقية والمثلث الحقيقي وغيرهما من الاشكال الحقيقية ليست مؤلفة من الجواهر الفردة بل هي
حقايق بسيطة عرضية والتي تثبت على اصل الجزء من الاشكال ليست باشكال حقيقية وانما هي لالزام الخصم والحكيم المبرهن لا يعول عليها
فيجب ان يثبت الدايرة على اصل المذهب الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة **قوله** واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي
خطاه يريد التنبيه على الفرق بين وجود الدايرة على اصل الجزء وبين وجود الاستقامة والمحاذاة فان الاول مما يمكن دفعه وانكاره على ذلك
الاصل اشارة الى انه يلزم عليهم ما ذكر من الفرج وحذف الزوايد واما الثاني فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره ممن صح عقله وبقي على الفطرة
الانسانية وانما ذكر ذلك لانه عليه مبني اثبات الدايرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين او جزئين سواء امكن بينهما خط
مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كما اذا فرض شكل مستطيل حاصل من ثلثة خطوط متساوية مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها كقطر الفلك
الاعظم فمثل هذا الشكل لا يمكن فرض خط جوهري مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع للثلثة بحيث يبتدي من مبدا الخط الاول
وينتهي الى اخر الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل والا يلزم ان يكون قطر الفلك مؤلفا من ثلثة اجزاء لا يتجزى وهو محال ولكن لا شبهة
في تحقق سمت مستقيم بين ذينك الطرفين بهذا الوجه وقعا في شعاع النظر او البرد سيرا او يحيل اقربهما الابعد العجب ان حنين بن اسحق
حاول ابطال الجزء الذي لا يتجزى بفرض هذا الشكل المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور المستلزم لذلك الخلف
وتبعه الاخرون ولم يعلموا ان القاعدة الموضوعة في الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم لا يجري في اصل
الجزء وتركب الخط من الجواهر الفردة **قوله** منقول مدين في الطبيعيات اه هذا ثاني الوجوه الثلثة لاثبات الدايرة وهو انه قد ثبت
في العلم الطبيعي ان في الوجود اجساما بسيطة وان كل جسم بسيط له طبيعة واحدة ينسب اليها جميع ما له من الصفات والاثار كالشكل
والوضع والاين والحركة وغيرها وبين ان الشكل الطبيعي هو الذي لا اختلاف فيه ولا شيء من الاشكال غير الكرة الا وفيه اختلاف امتداد
ومعه سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعيا اذ الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يفعل من كل ما يفعله الا واحدا وليس
هذا المطلب مبنيا على قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما توهمه اكثر المتاخرين فاوردوا النقض بصدور الكثير من طبيعة الجسم
البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا وحيزا ووسطا ولونا وغبراء وثقلا ويبوسة وبرودة وكونا في الحيز وسكونا وكل ذلك من فعل الطبيعة
ولم يعلموا ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مختص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى وهو ان تكثر افراد النوع الواحد
لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعداداتها فان الماهية ولوازمها مشتركة متفقة في الافراد لا يقع بها الاختلاف في الافراد
فلا بد في ذلك من اسباب خارجة عن الطبيعة من قوة استعدادية لمادة قابلة للتكثر والانقسام حتى يحصل بها الكثرة العددية
فاذا كان الفاعل واحدا والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله بحسب الجهات والحيثيات التي فيه الا امرا متفقا متشابها فاذا اقتضى
شكلا يجب ان يكون غير مختلف الاجزاء وغير الكري من الاشكال كالبيضي والمفرطح لا يكون كذلك فثبت ان البسايط من الاجسام
كرية الاشكال واذا ثبت وجود الكرة ثبت وجود الدايرة اذ يمكن قطعها بالبسيط المستوي واذا قطعت كذلك حصلت الدايرة وهو المطلوب
قوله وايضا يمكننا ان نصحح ذلك اه هذا ثالث الوجوه لاثبات الدايرة وهو مبني على مقدمات منها انه اذا كان خط او سطح واقعا على

وضع

على وضع ما كالانتصاب على سطح الافق او الموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط اخر او سطح اخر يكون وضعه غير ذلك الوضع ويكون الثانى
بحيث تلاقى الاول باحد طرفيه بالفعل او بعد الاخراج كوضع خطى الزاوية قايمة كانت او غيرها ومنها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط والسطح
بانتقال الجسم الذى فيه الى الاول حتى يصير ملاقيا له بكله او موضوعا كوضعه بحيث يقع على سمت الملاقاة او بدونها او موضوعا فى موضعه
قايما مقامه او موازيا له ومنها ان الاحتمالات فى الوضعين والموضوعين كما يمكن وقوعه لجسمين كذلك يمكن وقوعه لجسم واحد فى زمانين بان
يكون لجسم واحد وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع اخر تتبدل بحسبه هذا الوضع الى نفسه بحسب ذلك الوضع كنسبة احد ضلعى الزاوية
الى الاخر فحكم الجسم الواحد فى تعدد الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا الكلام فى الخط او السطح فى تعدد الوضع الواحد منهما فاذا تقرر
هذه المقدمات نقول لو لم يكن فى الوجود دائرة حقيقية وكانت الامتدادات كلها مستقيمة لما امكن ما ذكرناه من الانتقال فى الوضع
اليسير فاستحال ان يصير الموازى لجسم مقاطعا له بالحركة بل يصير اما موازيا له اذا تحرك فى الطول او مطابقا له اذا تحرك فى العرض او مسامتا له
اذا تحرك فيما بين العرض والطول على وجه يصادم الموازاة بعينها اذا تحرك فى العمق وكذا الحال فى المقاطع لجسم اذا الاتجاه بالحركة لان
الحركات كلها اذا كانت على سموت مستقيمة لا يمكن ان يصير الخط الواقع على هيئة المقاطع لخط مثلا بالفعل او بالقوة مكان مطابقا له
بحركته لان حركته الى الانطباق لما كانت على الاستقامة سواء كانت ذاهبة فى جهة الطول او العرض او السمك من الجهتين لكل منهما او بجعله
كيف كانت او فى سمت اخر بين هذه السموت الثلثة فما دامت النقطة المفروضة على الخط ما فطرت فى تحركها خطا مستقيما لم يتغير مثلا فى وضعها بمثل
الانحناء او الانكسار فانه لا يلتقى ذلك الخط بتمامه بل يبقى على هيئة التقاطع مطلقا كما يظهر لك اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبرته
بل لا بد فى ذلك من حركة يتقوس بها الخط المذكور او غيره كالسطح والجسم على هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضعه
والاخر ينتقل فيلزم منه الدور والتبدل كما يحكم به البديهة فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا موضعه وفرضت اجزاؤه متصلة
واحدة فلا يمكن حركة الاخر برسم من طرفه الاخر بل من كل نقطة يفرض فيه دايرة او قوسا من دايرة واذا فرض اللازم فى موضعه جزء غير احد
الطرفين فيفعل كل من الطرفين دايرة او قوس دايرة اخرى ولكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد منه من الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه
فيكون احدهما وهو الابعد اعظم مدارا واسرع حركة والاخر وهو الاقرب اصغر مدارا وابطأ حركة والا لكان فعلاهما واحدا فى الوضع
على اى التقادير ثبت وجود القوس واذا ثبت وجود قوس من دايرة صح وجود تلك الدايرة بالضميمة الى ان يتم فان نسبتها الى الدايرة نسبة
الناقص الى التام والناقص انما يوجد لاجل التام لانه غايته ومتى امتنع وجود التام والغاية امتنع وجود الناقص لانها علة التمامية والعلة
اولى بالوجود والوجوب من المعلول كما سنبين **قوله** وهذا على الاصول الصحيحة يعنى ان اثبات الدايرة على هذه الطريقة التالية يبتنى
على الاصول الصحيحة الثابتة عند الحكماء بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تالفها من الاجزاء التى لا تتجزى وعدم انفكاك اجزاء الجسم حين الحركة
بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود الدايرة من فرض حركة جسم مع ثبات طرفه على من جوز الانفكاك بين اجزائه فان الذى ذكر ان القايم على سطح
لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا ويفعل بطرفه دورا انما يلزم اذا لم ينفصل اجزاؤه والا لجاز وقوع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فانى
لا يمكن اثبات الدايرة على القايل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من سد الفرج واذا للزوايا فى الدايرة المحسوسة المضرسة فهى تناقض مذهبه
من انكار الدايرة او اثبات الاجزاء ونفى الاتصال فانه اذا ثبت وجود الدايرة لزم منه بنفسه او بواسطة اثبات المثلث وغيره منها ابطال الجزء و
اثبات الاتصال **قوله** وايضا لنفرض جسما ثقيلا الخ الغرض من هذا الكلام توضيح ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة اليه كجزئى
من الجزئيات القاعدة الكلية ومعناه انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه اثقل قايما على ذلك السطح ملاقيا
لسطح بطرفه الاخف قياما معتدلا لا معدلا بالشاقول ونحوه بحيث لا يميل بطبعه الى شئ من الجهات ويكون منتهيا بطرفه الاثقل الاعلى الى نقطة وطرفه
الاخف الادنى الى نقطة تماس بها نقطة من السطح ولا شك انه ما دام يكون معتدلا بالدعايم والاثقال المايلة الى الجهات فهو مما يستمر ثباته وسكونه
ثم اذا اميل الى جهة بسبب جاذب او زوال الداعم حتى سقط فيحدث ربع الدايرة او نصف دايرة او خط منحن لانه لا يخلو اما ان يثبت النقطة المماسة
منه فى موضعها او لم يثبت فان ثبت فصلت نقطة الراس بل كل نقطة موجودة او موهومة فى ذلك الجسم ربع دايرة وان لم يثبت نقطة المماس
منه فلا يخ اما ان يكون حركتها عند حركة الطرف الثقيل الى السفل الى فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون قد فعل كل واحد من النقطتين نصف
دايرة بل كل نقطة موجود فيه فيفعل نصف دايرة الا نقطة واحدة ساكنة هى المحاذية بين الجزء الصاعد والجزء الهابط من ذلك وهى مركز الجميع ووضعه

الانفصا

الانفصال الدائر بعضها من سموت الحركة الهبوطية وهي التي يكون النقاط الراسمة لها من الجزء الصاعد بعضها من سموت الحركة الصعودية و
هي التي حصلت من نقطة الجزء الهابط وكل واحد من انصاف احد القسمين مما يوجد له تتمة من القسم الاخر يتم به دايرة كاملة اذا كان متساوي
البعد عن المركز وعلى الثاني فيتحرك النقطة حركة انجرارية على السطح فيفعل النقطة الاخرى خطا منحنيا لكن التحقيق يقتضي بطلان هذه الحركة الانجرارية
لانها لو حصلت فهي اما قسرية او طبيعية وكلاهما باطل اما كونها طبيعية فلان الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز لا على المركز واما حركتها
على وجه الارض فليست كما ظنه بعض الاشراقيين انها على المركز ولها التصميم الى سبب النوع بل هي ايضا الى المركز لكون ما يتحرك اليه مكان الاسفل
فيتحد واليه سبيل لانه لو انفصل الاجزاء بعضها عن بعض وكلا الشرطين مفقودان هاهنا اعني مكان المتحد وسهولة الانفصال واما كونها بالقسر
فالقاسر هاهنا ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من جهة ضمها لثقلها الى الاخف فهي اذا دفعت الاخف فاما ان يدفعها الى جهة حركتها وذلك غير معقول
واما الى مقابل جهة حركتها وذلك للضرورة الحاصلة من جهة انحفاظ الاتصال الواقع بينها وبين الاخف وتماسك بعضها بالبعض وعدم
الانعطاف والانحناء فلا بد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون تحريكا ودفعا الى فوق فان الاجزاء العالية من حيث انها اثقل من المتوسطة
يقتضي حركة اسرع الى الزوال والاجزاء المتوسطة لكونها اقل ثقلا يقتضي حركة ابطا فلا بد من سبق الاجزاء العالية المتثبتة في الحركة على سائر
الاجزاء وتماسك الاجزاء يمنع عن الانفكاك وعن الانعطاف فيكون بشيء من نزولها على اقصر السبل فاضطر العالي الى ان ينزل على سبيل الاستدارة
وان يدفع السافل الى جهة الفوق كذلك فالسبيل انه لم يرفع العالي السافل لا يمكن ان ينحدر لكونه في التساوي فان الاثقل لا ينحدر الا اذا
شال الاخف فعند ذلك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما الاثقل وهو الذي يميل الى الاسفل بالطبع والاخر الاخف وهو الذي يميل الى
فوق بالقسر وبينهما حد مشترك هو مركز الحركتين وقد خرج منه خط مستقيم الى كل من نقطتي الطرفين فحينئذ يرتسم من حركة كل من
النقطتين الدايرة الخطية وترتسم من حركة كل من الخطين الدايرة السطحية ثم لا يخفى ان المرسوم في هذا القسم انصاف الدواير وفي الشكل الاول
ارباعها لكن قد مرّ انه اذا ثبت بعض الدايرة صحت الدايرة بالتتميم ولهذا اطلق الشيخ الدايرة على هذه الابعاض **قوله** فيبين انه ان لم
عن المخالف الجملة معناه انه قد تبين بما ذكرناه ان حركة الجانب المماس للسطح على سبيل الانجرار مما لا وجه له لانها ليست بالطبع ولا
بالقسر فعند انحدار الطرف العالي من ذلك الجسم يكون الجزء المماس اما غير متحرك او متحركا الى فوق فان لم يتحرك كان وجود الدايرة واقعا
وانما قال اصح او ان تحرك ايضا كانت صحة وجود الدايرة بحالها وان كانت اصغر من المرتسمة اولا بل يلزم من حركته التي بالقسر الى فوق ان يكون
الى فوق وجود دايرتين لان بعض الاوهام ربما يصعب عليها ادراك ان الزوال لا يكون الا الى فوق بل يجب او جوزت ان يكون حركة الجزء
المماس منجرة على السطح وعند ذلك لا يثبت وجود الدايرة بل المنحني **قوله** واذا ثبت الدايرة ثبت المخروط يريد اثبات الخط المنحني
الغير الدوري والشكل الحادث من السطح المماس الحادث لو وذلك لانه اذا ثبت الدايرة ثبت اقسام المثلث وثبت المثلث القائم الزاوية والسطح
القائم الزوايا واذا ثبت المثلث صح وجود المخروط المستدير بان يجعل احد ضلعي القائمة محورا لا يزول ويدار عليه المثلث الى ان يعود الى موضعه
الاول واذا ثبت السطح القائم الزوايا صح وجود الاسطوانة المستديرة بان يجعل احد اضلاعه محورا لا يزول ويدار السطح الى ان يعود
الى موضعه الاول واذا ثبت احد هذين الشكلين وقطع بسطح مار في اي غير مواز للقاعدة ولا مار على السهم والا لحصل على الاول دايرة
حقيقية وعلى الثاني اما مثلثا او سطحا قائم الزوايا فعند ذلك يحصل قطع محيط خط منحن غير دوري وعبارة الشيخ في تصوير المخروط
لا تخلو عن حزازة لانه يدل بظاهره على اندراس المخروط وهو الواقع في جانب الزاوية القائمة لذلك المثلث وليس كذلك والا لم يحصل منه
مخروط بل لا بد ان يكون تلك الزاوية اصغر من قائمة وقد اومأنا اليه فيما سبق **قوله فصل** في المضاف لما كان اثبات وجود المقولات
الست النسبية وعرضيتها امرا واضحا لم يقع فيه خلاف من احد لم يتعرض الشيخ بعد فراغه عن احوال مقولتي الكم والكيف لبيان وجودها
وعرضيتها واقتصر على ما سبق في المنطق من بيان ماهياتها وتحقيق حدودها واما المضاف فحيث يخفى وجوده في الخارج ويقع فيه
شكوك يحتاج الى دفعها فلهذا انعطف اليه بالذكر وخصه بالبيان من جملة الاعراض النسبية **قوله** واما القول في المضاف فاعلم ان
المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به نفس الاضافة وحدها وقد يراد به مجموع الامرين وهكذا في كل لفظ مشتق كالابيض
وغيره فان الابيض مثلا ما يثبت له البياض بعض به لا يتعلق غرضنا لكن المبحوث عنه من المضاف الذي هو من المقولة بالذات هو الامر البسيط العارض
ثم لما كان الوقوف على احوال الامر على المركبات تسهل من تحليل بسايطها وتميز بعضها عن بعض لاجرم الحكماء كانوا يتكلمون في هذا الباب اولا

في المضافات جملة ثم في الاضافات الحقيقية بان المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه المضافات الحقيقية البسيطة
والمضافات المشهورية المركبة والمراد بكون الماهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون الماهية يحوج تعقلها الى تعقل شيء خارج عنها ولا يكفي كان
فان الملزومات اذا تصور تصور معها لوازمها مع ان ماهيات الملزومات ماغير متصورة بالقياس الى ماهيات لوازمها وذلك لوجوب كون الماهية التي هي اول
الموضوعات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل يكون المعقول المحتاج تعقله الى تعقل غيره لا يتقرر له
وجود لا في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه كالابوة مثلا فان ثبوت الابوة لا يتقرر له في الوجود الا لكون ابنه موجودا فان
الاضافة هي اعتبار صفة لشخص من حيث انه غير موصوف بصفة اخرى بما تماثلها او يخالفها الاولى كالاخ والاخ والمساوي والثانية كالاب
والابن والعلة والمعلول ولك ان تقول ان هذا الرسم فاسد فان قولهم ماهيته معقولة بالقياس الى غيرها يرجع معنى القياس فيه الى نفس الاضافة
او الى نوع منها فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه وكذا الذي ذكره في تفسيره انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج ان عني به انه يعلم
مفهوم المضاف بذلك الامر الخارج فيلزم الدور في معرفة المتضايفين وان اريد مجرد لزوم المعية فكثير من غير المتضايفين كذلك وقريب من ذلك
قول بعضهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف ويمكن الاعتراض من جهة الرسم الاول ان المضاف الذي يوجد في الرسم ويتضمنه هو المضاف
بالمعنى الثاني اي ما يصدق عليه مفهوم كلفظ القياس لفظ المعلوم ونحوهما لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع ولا فساد
في كون معرف الشيء مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما يكون للمفهوم لا للفرد ولا يلزم فيه توقف الشيء على نفسه وجوابه عن الثاني ان التعريف للتنبيه
والتذكير فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تنبيه الفرق بين البسيط والمركب فينبه بان المركب جزء من مقولة اخرى
وجوده فلا يكون وجود المضاف بل ما هو هو كالاب او كم كالمساوي او كيف كالشبيه او غير ذلك فالمضاف الحقيقي هو ماهيته وجوده ما بعينه وجود
مضاف فالحيوان يعرف المضاف ولا بانه الذي يكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ثم يقول ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون له ماهية وراء هذه
المعقولية وذلك هو المركب كالاب مثلا فانه يشتمل على الحيوانية وهي معقولة في ذاتها لا بالقياس الى غيرها والاخر ان لا يكون له ماهية وراء ما هي
معقولة بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقي كالابوة وبما ذكرنا ثبت ان الرسم الذي ذكره اولا صحيح وهو تعريف شامل للمضاف الحقيقي والذي
يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون تعريفا للشيء بنفسه حيث ظهر ان المضاف اعم من الماهية المعقولة بالقياس الى غيره وهو الحقيقي او
مشتمل عليه وهو المركب واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد مر ايضا في اوايل المنطق من انه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة يعني
ان النظر فيها لا الى النسبة فقط بل بزيادة انها ايضا نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحايط بانه يستقر عليه والحايط ايضا نسبة اليه بانه مستقر
عليه ولهذا قيل ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا فهمت رسم المضاف حسب ما بيناه عليه موافقا لما قدمه في قاطيغورياس
المنطق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود متمايز عن وجود ما اتصف به كان عرضا لا محالة لانها حينئذ لا يعقل امرا مستقلا معقولا بذاته لذاته
بل انما يعقل دائما حالا لشيء مقيسا الى شيء اخر فمثلها اذا فرض موجودا كان موجودا غير مستقل الوجود بل عارضا لغيره فلا اضافة في الوجود
الا وهي عارضة لشيء لا محالة اما بغير واسطة او بواسطة اضافة اخرى ما عروضها الاولى فيمكن لجميع الموجودات حتى المضاف ولهذا قال العرض
الجوهر مثل الاب والابن او للكم فمنه ما هو مختلف في الطرفين الخ يريد بيان اقسام المضاف بحسب اولية عروضه وهو اما عارض للجوهر والعارض له
ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق الطرفين كما ذكره من امثلة القسمين واعلم ان منهما ما معروضه مطلق الكم كالنصف والضعف
وغير الكم كالمماس فان النقطة ايضا توصف بالتماس ثم من المختلف الطرفين ما يكون اختلافه محدودا محققا كالنصف والضعف وكالثلث والثلثة
الامثال وكالجذر والمجذور ومنه ما يكون اختلافه غير محدود لكنه يتوقف على محدود كالكثير الاضعاف فان الكثير وان كان امرا مبهما غير
محقق الوجود لكن الضعف امر محقق محدود وكذا الكل والجزء فان كلية الشيء امر محقق وان كان جزؤه مما في التقسيم لا ينتهي الى حد ومنه ما ليس
اختلافه مبنيا على امر محدود كالزايد مطلقا والناقص مطلقا وكذا البعض والجملة **قوله** وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف الماذكر
من اقسام المضاف ما عرض الكم عروضا اوليا اراد ان يذكر منها ما يعرض له بالواسطة وقد علمت ان من المضاف ما هو معروضه الاول مضاف اخر
مثلا اذا كان في الكم لا يكون الا مختلف الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زايد بالقياس الى زايد هو ناقص بالقياس اليه زايد بالقياس
الى ناقص اخر وفيه تمثيل ايضا للمختلف الطرفين الذي هو غير محدود الاختلاف من عوارض الكم **قوله** ومن المضاف ما هو في الكيف فمنه متفق
كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف في الاوزان اما الاضافة العارضة عروضا اوليا للكيف فمنه ايضا قد يكون متفق الطرفين

كالمشابه والمشابه فان المشابهة كما مر هما المثلية في الكيفيتين وهي بالنسبة الى الموصوفين بهما مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة اى اتحاد في النوع
كما عرفت سابقا وعلى اى الاعتبارين يكون اضافة للكيف كالسواد والطعم وغيرهما ومنها ما هو مختلف الطرفين كالسرعة والبطوء فان السريع
سريع بالاضافة الى بطيء وكذا البطيء بطيء بالقياس الى سريع وكل منهما عارضة للميل الذي هو كيفية والمراد بالثقل هيهنا ليس الكيفية
المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الكمالي المقيس الى ما هو
ناقص فيه فانك اذا فرضت حجرا احدهما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس الى الاصغر وخفيفا بالقياس الى ما فرض اعظم منه وكذلك
الاصغر ايضا ثقيل الى ما هو اصغر منه ولهذا قيد الشيخ بقوله في الاوزان اى عند الموازنة واما الحدة والثقل اللذان في الاصوات فهما ايضا
اضافتان عارضتان للكيف الذي هو الصوت **قوله** وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة يعني كما في المضافات العارضة للكم اضافة في اضافة
قوله كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف في الاثقل وفي الاين اه قد سبق ان الاضافة مما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات
عروضا اوليا خص لقوله نفسها ما العارضة للاين كالاعلى والاسفل وانما اتى فيهما بصيغة افعل لان العالي والسافل قد يراد بهما نفس المكانين فلا
يكونان من باب المضاف بل من الاين نفسه نعم يكون الاعلى والاسفل اضافتان واقعتان في الاين وانما اريد بهما المعنى الاضافي كان كل من الاعلى و
الاسفل اضافة في اضافة والعارضة للمتى كالمتقدم والمتأخر والعارضة للوضع كالاشد انتصابا وانحناء والملك كالاكسى والاعرى وللفعل
كالاقطع والاشد تسخينا والانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا وللاضافة كالاعلم والاقرب في غير ذلك كما مر **قوله** ويكاد ان يكون للمضافات اه
يريد ان يضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها لعروضها لجميع الاشياء في عدة اقسام ينحصر فيها جميع افراد المضاف فذكر
انها منحصرة على سبيل التقريب بحسب التتبع والاستقراء لا على سبيل القطع بحسب البرهان في اربعة اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل
والانفعال ومصدرهما في القوة والتي بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة والموازاة
واشباهها واما من اقسام الفضيلة والزيادة سواء كانت في الكم كما علمت كالكثير والعظيم والطويل والعريض والجسيم او في الكيف كالاسود والاحمر
والاطيب والالذ او في القوة مثل القوي والغالب والقاهر وبالجملة كل كمالية توجد في شيء من الموجودات لا يعقل الا مقيسا الى نقصان ولما
من اضافة فاعل او منفعل ومصدرهما من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكاتب والحارث والقاطع والخائط
والكسر والقطع وغيرهما وجميع الصفات الانفعالية كالتسخن والتبرد والانقطاع والانحراف والانزجار وغير ذلك واما من باب المحاكاة كما في
العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال والمتخيل فان اضافة كل من العلم والحس والخيال والعقل انما باعتبار الامر الخارجي الواقع في المواد الجسمانية
اضافة واقعة بين امرين متحاكيين الشيئين كل منهما مثال للاخر لا مثله وحكاية لا نفس حقيقته بحسب الوجود فالعلم اى الصورة العلمية يحاكي
هوية المعلوم وكذا الصورة الحسية الموجودة في عالم النفس يحاكي هوية المحسوس وعلى هذا القياس في الخيال والوهم لكن لما كانت دعوى الانحصار
في هذه الاقسام مما لا جزم فيه ذكر ان هذا الانضباط وعدل منه الى تقسيم ضابط حاصر عند العقل **قوله** لكن المضافات قد تنحصر اه هذا
هو التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام الثلثة فان طرفي الاضافة اما ان لا يحتاجان الى وجود هيئة مستقرة في شيء منهما وقعت بها الاضافة بينهما
او يحتاجان الى وجودها في طرف واحد او في كلا الطرفين فالاول مثل اضافة المتيامن والمتياسر فليس في المتيامن صفة قارة او هيئة زائدة
بها حصلت اضافة المتيامن الى شيء فانه اذا تغير الامر الذي كان المتيامن بالقياس اليه لم يتغير في المتيامن صفة الا نفس التيامن وكذا الحال في المتياسر
واما الثاني فكاضافة العالمية والمعلومية فان في كل من الاضافتين لا بد من وجود كيفية مستقرة في احد الطرفين اعني طرف العالم فان العالمية
والمعلومية انما يحصل كل منهما بهيئة علمية هي بالحقيقة منشأ الاضافة بل هي المضاف بذاته الى المعلوم وببطلانها يبطل الاضافتان فالعالم
مع كل معلوم هيئة خاصة الا ترى ان المعدوم معلوم ولا ذات له من خارج فهيئة صارت معلومة بهذه الصفة الحاصلة في ذات العالم بها
يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث فكاضافة العاشقية والمعشوقية فان شيئا منهما لا يتحقق الا بهيئة ادراكية شوقية في العاشق وبهيئة
ملذة مشوقة في المعشوق هي التي جعلته معشوقا ولو فقد احد الهيئتين بطل العاشقية والمعشوقية **قوله** والذي بقي لنا مهما من
امر المضاف اه لما كان هذا البحث متعلقا بتحقيق ماهية المضاف وحده لا باثبات وجوده وعرضيته كان بالحري ان يذكر مع الابحاث المتعلقة بذلك
التحقيق المذكور فيما سبق ولهذا قال وقد بقي لنا اشعارا بانه كان ينبغي ان يذكر هنالك اعلم انه ذهب اكثر الناس الى ان الاضافة معنى واحد بالعدد
وبالموضوع موجود بين شيئين وفيه اعتباران كل منهما ينسب الى طرف وموضوع الاعتبارين حالة واحدة كالعلم مثلا فانه واقع بين العالم والمعلوم

ولها اعتباران باحد الاعتبارين عالمية العالم وباعتبار آخر معلومية المعلوم ولا يبعد ان يكون منشأ غلطهم اشياء اربعة احدها ما اشتهر من ان
الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها لما اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة فيها هي بعينها الكيفية
الحاصلة او الهيئة العلمية مثلا هي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الآخر وكذا القدرة شيء واحد وهي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية
للآخر والارادة مريدية لاحدهما ومرادية للآخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها انه اشتبه عليهم الحال فيما تماثل الطرفين من الاضافة فخلطوا
الواحد بالمعنى بالواحد العددي ورابعها انهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد للشيء وبين ما يوجد مقيسا الى الشيء وهذا الرأي باطل فان الواحد يمتنع
حصوله لموضوعين بل لكل من الطرفين صفة خاصة في الاضافة غير ما للطرف الآخر بالعدد سواء كانا متحدين نوعا كالاخوة والمجاورة والمماسة والقرب
وغير ذلك اولا فلكل منهما معنى في نفسه مقيس الى الآخر مغاير بالعدد للمعنى الذي للآخر مقيسا اليه وقد يكونان متغايرين عددا ونوعا ايضا كما في
مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة لشيء بالقياس الى موضوع الآخر فان للاب صفة الابوة بالقياس الى
الابن وللابن صفة البنوة بالقياس الى الاب وليس يلزم من كون الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكان الاسم المشتق
منها محمولا عليه اذ الصفة للشيء مما من شأنها ان يحمل عليه فلو كانت الابوة صفة للابن لكان يقال الاب للابن وليس كذلك وليست هناك حالة اخرى
موضوعة الابوة والبنوة غير الاب والابن يستحق بهما الجزء والا لكان معلوما عند التفتيش ولو كانت لكانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة باحد
باحد الطرفين لا امرا مشتركا بينهما فان كان ذلك كون كل واحد بحال بالقياس الى الآخر فهذا الكون ككون كل واحد من القَقْنُس والثلج ابيض يعني لو قال قائل
ثم ان ذلك الامر الواحد المشترك بينهما كون كل منهما بحال بالقياس الى الآخر قلنا في جوابه ان هذا الكون ليس كونا واحدا لهما جميعا بالعدد بل واحد
بالمعنى متعدد بالشخص وهو ككون كل واحد من القَقْنُس والثلج ابيض وليس يجب من كون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي منه في احدهما
هو الذي بعينه في الآخر كما توهم جماعة في الكلي الطبيعي حيث زعموا ان الانسانية واحدة بعينها جزء لزيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم جميعا واذا مات
احدهم لم يفسد الانسانية بل ربما انتقلت الى غيره وكذا في سائر الكليات الطبيعية وهو باطل كما بين في موضعه وليس يجب ايضا من كون شيء بالقياس الى الآخر
ان يكون للآخر كما مر فالذي لهذا بالقياس الى ذلك كان لهذا لا لذلك وكذا الذي لذلك بالقياس الى هذا كان لذلك لا لهذا فهما اثنان متغايران لا محالة
قوله فاذا فهمت هذا فيما مثلناه لك يعني اذا فهمت بطلان قولهم في المضاف المختلفة الطرفين فلتنتزع الحال في غيرها من المضاف التي طرفاها متوافقان
في صفة الاضافة كالاخوة والاخوة والقرب فاكثر اشكالهم نشأ منها فانهم لما راوا الحالين من نوع واحد حسبوهما شخصا واحدا وليس كذلك ففي كل
من الاخوين اخوة اخرى غير ما لصاحبه فاذا كان زيد وعمرو اخوين كان لابن عمرو منهما غير عمرو من زيد ولخو زيد عمرو الا زيد وكذا الحال في المجاورة والمماسة
وغيرهما وهذا امر لا يخفى على ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد في محلين ليست باخفى من استحالة كون جسم واحد في مكانين فلا يحتاج الى الاعتذار
مثلا بان اسم العرض واقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ذلك لا اعتبار كان العرض مشككا بالشدة والضعف لم لا فالشيخ نسب القول بان اسم
العرض واقع على اقسامه بالتشكيك فيما ضعفاء المميزين قياسا على الجوهر لكن الثابت المنكشف عندنا ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من بعض لان
العرضية ليست كالجوهرية من احوال الماهية حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل هي من باب الوجود فان العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع لا عن ماهية
وجودها فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض اقوى واقدم من بعض اما كون بعضها اقوى فلان الاعراض القارة سيما ما هو مثل الكيفيات المحسوسة
كالحرارة والبرودة والطعم اقوى وجودا من [illegible] الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان ونحوهما واما كون بعضها اقدم من بعض فكالسطح والخط
ونحوهما [illegible] من الاشكال **قوله** لكن لا يشك [illegible] تماما من هذا ما عرفناه انه لما كانت الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود الخفية
الذات كالهيولى والعدد [illegible] المتصل والحركة التي بمعنى القطع واذا اشتد ضعف الوجود وخفاؤه في شيء يكاد ان يلحقها بالعدم انكر اكثر الناس وجود
الاضافات في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي في نفسها من الامور الموجودة في الاعيان او من الامور
المتصورة التي ظرف تحققها وصدقها انما هو الذهن فقط ككثير من الصفات والاحوال التي لا تعرض للاشياء الا بعد ان يصير معقولة في الذهن وتكون
القضايا المعقودة بها ذهنيات طبيعيات ليست خارجيات محصورة كانت او مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية و
النوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون المعقول قضية او نقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا
او خطابة او مغالطة او حدا او غيرهما فان الموجود في الخارج لا يتصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما
او خاصة فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما يحدث في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات الذهنية التي يقال لها المعقولات

كلام مع الشيخ

الثانية

الثانية كالنوعية والكلية واشباهها ومنهم من فرق بينها وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظايرها فان عروض تلك المعقولات انما هي في الذهن بشرط كون المعروضات في الموضوعات معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيدا للموضوعات فان الانسانية ما لم يحصل في الذهن ولم يكن معقولة لم توصف بانها كلية او نوع وكذا اشتراط كون الحيوان جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية فانها وان كان حصولها في الذهن لكن لم يشترط في عروضها للسماء اشتراط وجودها العقلي بل نفس السماء من حيث كونها في الواقع بحال ينتزع منها الفوقية فالقضايا المعقودة بها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنية محضة بل حقيقية ثم من المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة عنده زعما ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك يستلزم بوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زايد على وجود ماهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا يعنى بوجود الشيء خارجا الا صدق حده ومفهومه على شيء في الخارج كما صرح به الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية ولكل من الطائفتين حجج ودلائل **قوله** واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذه حجة القائلين بكون الاضافات من الموجودات الخارجية وهي حجة قوية لا يرد عليها شيء والفاظ الكتاب واضحة مستغنية عن الشرح **قوله** وقالت الفرقة الثانية ان المنكرين لوجود الاضافات في الخارج احتجوا عليه بوجوه الاولى ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان كلا من تلك الاضافات ومقابلها على فرض وجودها يكون في محل وكونها في محلها سواء كان المحل احد الطرفين او مجموعهما او كلا منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الابوة اذا كانت موجودة كانت في محل وكونها في محل مفهوم اضافي غير مفهوم الابوة فان مضايف الابوة هو البنوة ومضايف الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية اضافة اخرى غير الابوة مبائنة العدد بها مضايف الابوة ومقابلها اضافة اخرى هي اضافة المحلية لمحلها ثم ينتقل الكلام الى كل من اضافة الحالية والمحلية فان وجودهما ايضا عبارة عن حلولهما في محل وعروضهما فيكون لكل من الحالية والمحلية عروض وحلول اخر لمحله وهكذا فيتسلسل الحلولات الى لا نهاية وفي قول الشيخ وليست العلاقة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب اسم ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين اولا وخبرها العلاقة التي بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على الحالية لا على كونه خبر ليست كما يتوهم اذ المعنى ان هيهنا علاقة الابوة مع الاب والبنوة مع الابن والابن التي هي ايضا خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب والغرض ان هذه علاقات واضافات ثابتة متغايرة المعنى فيكون لكل من هذه الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هي كونها في محل او عروضها له وينتقل الكلام الى ذلك الكون والعروض فهو ايضا اضافة اخرى فلو كانت موجودة لكانت لها اضافة وهو وجود اخرى فيتسلسل الاضافات الى لا نهاية وهو مع الحجة الثانية هي المشار اليها بقوله وان يكون ايضا من الاضافات ما هو علاقة بين موجود ومعدوم وبيانها انه لو كانت الاضافة موجودة ومن احكام الاضافة تحقق المعية في الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف بالتقدم الزماني على شيء مقارنا في الوجود مع ما يتاخر عنه وكذا الموصوف بالتاخر يجب ان يكون مع المتقدم عليه فنحن موصوفون بالتقدم على القرون التي تخلفنا وبالتاخر عن القرون الخالية فيلزم ان يكون نحن مع اللاحقين ومع السابقين ونحن نعلم القيامة والعلم اضافة فاذا كانت الاضافة موجودة يلزم ان يكون طرفاها موجودين فيكون القيامة موجودة بالفعل معنا وليس كذلك هف الحجة الثالثة ان التقدم والتاخر ثابتان لاجزاء الزمان فلو كانت الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصف التقدم والتاخر وذلك مستلزم للتناقض وهو مع الحجة الرابعة ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود متمايزة عنها بخصوصية لا شك ان المطلق ما لم يتخصص بقيد لم يوجد فيكون تقييد الوجود بتلك الخصوصية سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد ايضا اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم ايضا ان يكون حدوث الاضافة التي هي التقييد متوقفا على اضافة غير متناهية الى ان الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت موجودة لزم ان يكون البارئ محلا للحوادث مثلا لان له مع كل حادث اضافة الايجاد وذلك ممتنع فهذه هي شبه المنكرين لوجود الاضافات وستعلم حلها جميعا **قوله** والذي يحل به الشبهة اشارة الى الجواب عن الشبهتين المذكورتين في كلامه وهما الحجتان الاوليان من الحجج الخمس والذي افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض افراد الاضافة في الخارج وعلى حل الشبهتين اما البرهان على وجودها في الخارج فبان كون ماهية من الماهيات موجودة في الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق الحد ومطابق لمفهومه فكون الانسانية مثلا موجودة في الاعيان هو ان يوجد في الاعيان شيء يصدق عليه حد ماهية الحيوان الناطق فهذا ما هو قولنا الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء ما يصدق في الاعيان انه بحيث اذا عقل كان المعقول من ماهيته مقيسا الى غيره فهو افراد المضاف بالذات لكن لا شبهة في انه يوجد في الخارج اشياء كثيرة بحيث اذا عقل كان المعقول من ماهيته مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة في الخارج واما حل الشبهة

فنقول

فقوله فلو كان مهية المضاف لاخرى شروع في التمهيد لما بان ان كان للمضاف مهية لاخرى كالمعنى المركب من المضاف البسيط ومعروضه كالاب المتضمن
للجوهر والمساوي المتضمن للكم او مستلزما لهما كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة المستلزمة للكم **قوله** فينبغي ان يجرد ويحصل من ذلك نفس
ما هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره فهو الحقيقة خالصة العينية وهو المضاف بالذات لانه المعقول بالقياس الى غيره لذاته دون ما عداه مما يتضمنه او يلزمه فان ما
عداه ليس في ذاته مضافا بالذات ولا معنى معقولا لذاته بالقياس الى غيره بل انما يضاف ويقاس بسبب هذا المعنى فانه اذا قيل السماء فوق الارض فالسماء
مضاف الى الارض بالفوقية الثابتة لها واما الفوقية او الفوق المجرد عن السماء فهو مضاف في ذاته لانه فوق لذاته لا باضافة لاخرى [illegible] فوقية الا بجعل العقل
واعتباره فله ان يعتبر للفوقية فوقية لاخرى ثم وهكذا حتى ينقطع بانقطاع تعمله واعتباره ولحظاته ثم اما الذي في الخارج فليس الا فوقية واحدة
هي المضاف بالذات بلا اضافة وهي الفوق بالذات بلا فوقية زايدة وكذلك في اضافة اللازم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها مهية لاخرى غير اللازم
فهي لازمة للاربعة لاجل صفة اللزوم فليست هي مضافة بالذات واما اللزوم فهو لازم مضاف لنفسه لا باضافة لاخرى الا بمجرد الاعتبار كما ذكرنا فلا يلزم
من هذه الجهة عدم انتهاء الاضافات لما علمت ان المضاف بالذات لا يفتقر في كونه مضافا الى اضافة زايدة عليه واما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة
اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود في الموضوع اضافة لاخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا عدم
لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا اعني اضافتها الى الموضوع لان احديهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان و
الثانية عارضة للاولى عروض الوجود للمهية فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده في الموضوع لكن كل من الاضافتين مضاف بذاته لا باضافة لاخرى وكما
ان نفس الابوة مضافة في الذات ليس يحتاج الى اضافة لاخرى حتى يصير مهيته معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا
للموضوع او محمولا عليه نوع لاخرى من الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع اضافتان لاخريان كل من هذه الاضافات مضاف بالذات لا باضافة لاخرى
ضرورة اللهم الا بمجرد تعمل العقل فمهية الابوة اعني الابية امر بسيط مضاف بالذات بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق وكذا العروض
والحمل نوع لاخر من الاضافة سواء وجدت في الخارج او لم يوجد لكن اذا وجدت في الاعيان كان وجودها مع شيء لاخر وهذه المعية التي لوجودها
مع شيء لاخر ليست امرا زايدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شيء لاخر لا المعية زايدة عليه بل نفسه نفس المعلول والمعية المختصة بهذا
النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا فانها بذاتها لا بالاب ما بوة لاخرى فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة لاخرى ومعيتها التي
ايضا اضافة لاخرى فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها موجودة في الخارج والتي وجودها في
العقل هي المعية بين المهيتين ووجودها والباقيان موجودتان في الخارج وكل من هذه المعيات مع لذاته فهو نفس المعية كما ان الابوة اب لذاتها و
لما هو اب لا لذاته كزيد مثلا **قوله** فان عقل [illegible] قد علمت ان مهية المضاف معية لشيء لاخر في العقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع
شيء لاخر لذاته لا المعية زايدة على نفس وجودها العيني فنفس وجودها نفس المعية الخارجية فعلى هذا القياس حالها في العقل فنقول اذا عقلت مهية
المضاف فمعلوم ان معقوليتها نفس وجودها في العقل فكما كان وجودها في العين نفس معيتها الشيء لاخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل
احتيجت المعقولية مع شيء لاخر بكون وجودها العقلي ومعقوليتها معه فهذه المعية في العقل ايضا غير زايدة على نفس وجودها العقلي فكما كانت
مهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة لاخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعتماله فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء لاخر متصل بذاته لا برابط
لاخرى يرتبطها بها هذا النوع من الاضافة فالعقل اذا عقل مهية المضاف كالابوة مع مضايفها الذي هو البنوة لا يلزمه ان يلتفت الى امر زايد
على مهية المتضايفين من تعقل وتلازم او مقارنة بل نفس وجود الابوة في العقل ومعقوليتها هي نفس المعية والتلازم ونحوهما لكن له ان يلتفت
الى تعقل ذلك المتعقل والى معية احد المعنيين ويخترع معقولا لاخر لكون العقل شيئا لاخر معقولا من تلك المعية او كون المعية بينهما معقولا لاخر
غير وجود الكل في العقل وهكذا له ان يعقل ويخترع معية لاخرى بين معية كل واحد من المعنيين في نفسه وكل معية المعية ومعقولية المعقولية ويعقل معقولية
كل معية كل معقولية مع صاحبها متشابكة او متوافقة لا الى حد على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها او لا استلزام لنفس
المتصور من نفس تصور المهية المضافة بنفس وجودها العقلي ومعيتها الشيء واستلزامها اياه لا يحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصور غير
نفس الحصول ولا في كونها معقولة الى تصور نفس التعقل ولا في كونها مع شيء لاخر الى تصور نفس المعية فالعقل يخترع اضافات لا يضطرها اليها نفس
نفس التصور بل اعتبار زايد من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يعتبرها في بعض الاشياء بل في كل واحد منها ويكفي في صدقها
نفس الامر المتصور كالوجود والوحدة والوجوب والامكان واللزوم فان الوجود مثلا اذا كان لمهية غير الوجود كانت موجودة به بالوجود واما اعتبا

موجودية الوجود فهو بنفس الوجود وكذا موجوديته وجود الوجود وكذا الحال في الوحدة للواحد وحدة ولوحدتها وحدة ولوحدتها ايضا اذا صارت معقولة وحدة
اخرى وللوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل ولحظات الوهم وخطرات الذهن ولا يجب فيها التناهي الى حد معين الا ان ما
اذا لم يكن مضافا بسيطا كذات الاب او المركب منهما ومن الابوة كانت مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو بنفس ماهيته مضاف ولمضافيته
باعتبارين فهو من جهة كونه معقولا مع غيره مضاف ومن جهة انه مغاير في التعقل بنفس ذاته اضافة فبالاعتبار الاول شيء ذو اضافة وبالاعتبار الثاني
نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت الاضافة زائدة عليه او كانت نفسه وهكذا الحكم في ساير
المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل المضاف البسيط شيئا ذا اضافة فلابد ان يلحظ اضافة تلك المضاف ويعتبر لها ايضا اضافة اخرى حيث لا يعقلها
في نفسها مع تعقل شيء اخر فيكون اضافة المضاف ايضا مضافا الى غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع
الاعتبارات ولا اعتبار الا لاحظ لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل شيء عيني ليس الا وجود واحد الا ان للعقل
ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجودا اخر الى لا نهاية وكذا في نظايره من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض ونحوها **قوله** فاذا عرفت
هذا الخ اما كون المضاف اعني البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج ونحن لا نعني بوجود ماهية من الماهيات او شيء من الاشياء في الخارج
الا تحقق فرد يكون مصداقا او مطابقا لحد تلك الماهية وخاصيته [illegible] فاذا كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كون ماهيته اذا عقلت عقلت مع شيء اخر
كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا مثل الابوة والبنوة والعلية والمعية والتقدم والتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف
فكان المضاف موجودا واما كونه من الاعراض فذلك لان حده [illegible] على ذلك فانه يدل على ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قائم بالذات بل هو من الاعراض الضعيفة
الوجود حيث يحتاج وجوده الى قابل وشيء اخر يتعلق به ويتقوم به لا بد من حيث انه قابل **قوله** واما القول بالقياس اه يعني كون المضاف معينا
بالعقل الحسي امر يلحق ماهية المضاف في العقل ولا في الخارج وليس ذلك معتبرا في حده اذ ليس حد المضاف انه مقيس بالعقل ولا انه معقول بالفعل مقيسا
الى غيره بل كما بين سابقا انه الذي اذا عقل عقل مع غيره فله وجود في الخارج ووجود في الذهن ولذي كل من الوجودين حكم اخر فحكمه في الوجود الخارجي انه
اذا عقل كان معقول الهيئة بالقياس الى غيره سواء عقلت ماهيته او لم يعقل وليس اذا لم يعقل لم يكن ماهيته ماهية المضاف فالابوة مثلا سواء عقلت ماهيتها ام لا
فهو مضاف وهذا كوجود الطبايع الكلية في الخارج كالنوع الطبيعي والجنس الطبيعي فان كون الكلي الطبيعي او النوع الطبيعي وغيرهما من الطبايع الكلية موجودا
في الخارج معناه ان ههنا شيئا اذا عقلت ماهيته كان معقولها يحتمل الاشتراك بين كثيرين متفقين او مختلفين بالذات او بالعرض فيحمل عليها بهو هو لا انها
في الخارج بهذه الصفات وكونها في العقل بهذه الصفات بالفعل مما لا دخل له في مفهوماتها فكذا كون ماهية المضاف في العقل مقيسة مما لا دخل له في تحديد
المضاف بل هو من عوارضه العقلية فللعقل ان يخترع اضافات كثيرة ومقايسات عديدة غير ما يضطر اليه وهو المقايسة التي يلزمه عند تعقل المضاف **قوله**
فالمضاف موجود في الاعيان اه هذا تاكيد لما قدمه او تكرير لما استنتجه من البرهان الدال على وجود المضاف وتذكير لما ذكره ايضا من التحقيق الذي به دفع
بل الاشكال الاول السابق الى افهام كثير من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كلما يتكرر نوعه يتصف فرده بنفسه لزم من موجوديته لو
كالوجود والوحدة وساير الامور العامة يجب ان لا يكون واقعا في الاعيان والا يلزم التسلسل الممتنع والمضاف البسيط من هذه الجملة اذا كان موجودا لكانت له
اضافة ولاضافته اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد علمت اندفاع هذه الشبهة كما مر ذكره **قوله** واما المتقدم والمتاخر اه يريد الجواب
عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من المتقدم والمتاخر من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا عقلت ومن الاضافات التي يكون بين المعقولات التي لا يحاذيها
شيء في الخارج ولا هي ماخوذة عن الموجودات الخاصة العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف به الشيء الا اذا كان مضايفه موجودا معه فتوقيت
المتقدمات كما بالشرف وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج يجوز الحكم في شيء منها بانه اضافة واقعة في الخارج
والمتضايفان موجودان يوصف التضايف في الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتاخر الذي بين اجزاء الزمان وبين مقارناتها بالعرض فلا يمكن ان يتحقق
انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة يجب ان يكونا مصاحبين في تعقل الاضافة بينهما وهذا النوع من الاضافة غير موجود الطرفين الا في الذهن فلذا احضر
العقل في الذهن صورة المتقدم الزماني وصورة المتاخر الزماني تصور بينهما رابطة التقدم والتاخر فهذه المقايسة تقع بين موجودين في الذهن لانها
انما وقعت بعد احضار صورة الطرفين فيه بملاحظة الارتباط بينهما واما قبل ذلك فلا تقدم ولا تاخر لشيء بالفعل بالنسبة الى ما ليس حاصلا معه فكيف
يتقدم شيء على لا شيء موجود ويتاخر عن لا شيء موجود فهذا القسم من التقدم والتاخر من الاضافات التي لا يوجد الا في الذهن فقد علمت ان من الاضافات ما هي
موجودة في الخارج كالابوة والفوقية والمجاورة والتماس وغير ذلك ومنها ما هو موجود في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع والتناقض

والقياس

والتناقض وكالاضافات المتشابهة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع من تقدم من الاضافات الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره في دفع
هذا الاشكال ولعمري انه ليس بسديد فان الحكم بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليست القضايا المعقودة
في الحكم بالتقدمات والتأخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ان زيدا قبل هذا او هذا بعد كذا او وجد كذا او سيوجد كذا كلها ذهنيات صرفة لا مصداق لصدقها
ولا مطابق لحكمها وقد افاد الشيخ ان كل ما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل المتقدم الزماني فان مفهومه مما يصدق على ابعاض الزمان
ومقارناتها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل الاضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الموجودات الخاصة فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققناه فيما
كتبناه بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطتين نقطتين ليست كالمعية بين جسم وجسم ولا كمعية عقل وعقل فاجزاء
البحر موجودة معا وبعضها في المشرق وبعضها في المغرب والفلك موجودة مع البرة الواحدة فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت
الاتصال الوحداني كما حقق في موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا ينافي تجددها وتعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة
بالاتصال فليجز كونها معا في الوجود فكما لا يمكن وحدتها التي هي عين وجودها الا بهذا النحو من الوحدة فاجتماعها في الوجود ومعيتها ايضا لا يمكن
الا بنحو التقدم والتأخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاص وليست هذه المعية بين اجزائها الا وقوعها في الدهر معا
وهي تقدم بعضها على بعض هي بنفس هويتها المتجددة المتصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر مرة واحدة غير زمانية
موجود بوجود واحد فهي بنفسها واحدة دهرية كيف والعالم كله عند الحكماء الراسخين شخص واحد له وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء
متباينة الوجود متفارقة الاكوان وبهذا التحقيق يندفع الشبهة الثانية والثالثة اذ الفرق بينهما ان الثانية باعتبار اضافة التقدم والتأخر بين الاشياء
الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان المتقدمة بعضها والمتأخرة لتقوي بالعرض باعتبار مقارنتها اياها واما الشبهة الثالثة فهي باعتبار اضافة التقدم والتأخر
بين هويات الاجزاء الزمانية فان كلا منها نفس التقدم والمتقدم على بعض الاخر ونفس المتأخر والتأخر عن بعض ومع ذلك فلها معية وجودية تصحح اضافة
بعضها الى بعض هذا النوع من الاضافة اعني التقدم والتأخر اللذين بحسبهما لا يجتمع الموصوفان بهما في ان واحد بهذه المعية في الوجود ليست فيهما للتقدم
الزماني والمتأخر الزماني بل بنحو آخر من المعية كما اشرنا اليه فان زيد الحاضر موجود مع العقل واحدهما موجود زماني والاخر غير زماني فاذا قول المعترض نحن
متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا والتقدم نوع من الاضافة والمضافان معا والمعيتان في التقدم نقول في الجواب ان هذا التقدم انما يعرض اولا
وبالذات لجزء من الزمان ولغيره بالعرض وكذا التأخر المقيس اليه فقد علم ان اجزاء الزمان لكونها متصلة باتصال واحد فهي واحدة معا في الوجود معية
يليق بها ويمكن لها ويناسب نحو وجودها الضعيف المتجدد المتصرم وكذا حال مقارناتها من تلك الحيثية في باب الحكم في اصل الوجود الواقع والتقدم والتأخر
اللذين لا ينافيانها واما قوله ونحن عالمون بالقيامة والعلم نوع من الاضافة فيجب ان يكون العالم بالقيامة موجودة مع القيامة وليس كذلك فهو في الجواب عنه ان
المعلوم بالذات لكل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العاقلة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز الصناعي فاضافة العالمية
ايضا لم تكن الا للمحضر عنده من الصور كصورة القيامة في هذا المثال والمعية حاصلة بيننا وبين صورة القيامة عند علمنا بالقيامة فلا اشكال من هذه الجهة يعني للعالم
ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يوازيها شيء في الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود
كما سبق فكذا اضافة العالمية واما الجواب عن الشبهة الرابعة فبانا نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بمخصص او نحو ذلك ليس من الامور
الخارجية حتى يحتاج كل مقيد او مخصوص الى ان يكون قبل وجوده ذا نسبة اضافية بين المطلق وقيده او بين العام ومخصصه بل من شأن العقل ان
يحلل معنى كل خاص الى امر مشترك كعام وامر مميز ثم يضيف احدهما الى الاخر بانه قيده او فصله او مميزه او ما يجري مجراه فاضافة التقييد ونحوها ليست الا
من الاضافات الخارجية بل من العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن بحسب الملاحظة العقلية وهي مما ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يذهب الى لا نهاية
واما دفع الشبهة الخامسة فبان نقول ان الاضافة وان كانت من الموجودات لكنها من الاعراض الضعيفة الوجود التي لا استقلال لها كما علمت وانما هي تابعة
للاشياء ولا يلزم من وجودها تغير او انفعال فيما هو مضاف فاضافته تعالى الى الاشياء لا يوجب تغيرا او تكثرا في ذاته او في صفاته الحقيقية وان كانت
المقالة الرابعة
هي متكثرة بتكثر الممكنات متغيرة بتغيرها الان وجودها فرع وجود الطرفين فهي واحدة ثابتة من جهة العلم متكثرة متغيرة من جهة المعلوم واعتبر من
نفسك اذا كنت ساكنا وتحرك حولك اشخاص فتغير وتبدل لك اضافات اليها بالمقابلة والميمنة والميسرة والقرب والبعد بحسب تغيرها من غير تغير فيك ولا
في صفاتك الحقيقية المقررة في ذاتك **قوله** المقالة الرابعة هذه المقالة مشتملة على بعض احوال الموجود بما هو موجود وليست هي كالتي في
الوجود وانواعه من الواجب والمقولات العشر وانواعها ولا هي كالمهيات واقسامها من الكلية كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض

النوع ومنها ما يقرب من الاضداد وهي كالمتقدم والمتاخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التمام والمستكفي والعلة والمعلول لكن الشيخ لو مباحث
العلة والمعلول واوردها بعد مباحث الماهية لصلوحها لها ومناسبتها لها فان العلل المادية تناسب الجنس والعلل الصورية تناسب الفصل والغاية
الى الحد المركب منهما والفاعل يناسب الفصل ايضا ولكن بالقياس الى حصة الجنس في النوع والغاية تناسب طبيعة النوع بالقياس الى طبيعة الجنس سيما
في المركبات الخارجية **قوله** فصل في المتقدم والمتاخر والحدوث اه ان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود بعضها **فصل**
امور تقع من الوجود موقع الانواع له وان لم يكن انواعا له حقيقة لما قد بينا لك عليه سابقا من ان الوجود ليس بجنس لما تحته من الحقائق ولكن نتكلم
عنها ايضا وهي كالمقولات وانواعها ومنها امور يجري مجرى الانواع للوحدة وان لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام الوحدة من الشخصية والنوعية
والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض والخواص للوجود ومنها امور هي كالخواص والعوارض للوحدة ولا شك ان البحث عما هو كالانواع
احق بالتقديم على البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم من البحث عن احوال الوحدة فلذلك ابتدأ الشيخ بذكر عوارض
الوجود قبل ذكر عوارض الوحدة كما بدأ بالتي هي كالانواع سابقا على التي هي كالعوارض وبما هو من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام الوحدة رعاية لحسن
نسق النظام وقد بينا لك ايضا كيف يكون هذه هذه الامور من عوارض الوجود لا من لواحقها مع انها من جملة الموجودات بوجه دقيق فتذكره **قوله**
ان المتقدم والمتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة اه قد وقع الناس اختلاف في ان اطلاق المتقدم على اقسامه المذكورة ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وعلى
التواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتاخرين ذهبوا الى انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئ لا بالتشكيك وذهب الشيخ الى انه معنى واحد واقع على افراده
بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء وليس للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم واورد عليه
ان هذا منقوض بالمتقدم الذي يبطل وجوده عند وجود المتاخر اذ لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتاخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند
وجود المتاخر ولا ايضا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ويمكن
الجواب بان ملاك التقدم في كل قسم من الاقسام شيء من نوع ما فيه التقدم او من جنسه فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان ولا شك
ان هذه الطبيعة يكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليس متحققة فيما هو متاخر ولا يتحقق في المتاخر الا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض ههنا تعريف
القدر المشترك ليلزم الدور بما يراد لفظ المتقدم والمتاخر بل التنبيه على القدر المشترك ثم ان قولهم على الاطلاق ويكون لا شيء للمتاخر الا وقد وجد
للمتقدم ليس بسديد لانه يوجد كثير من الكمالات للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتاخر وجودها عن الاول تعالى
فكان ينبغي ان يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكانه المراد وان لم يصرح في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اصناف التقدم مشتركة في انه يوجد
يوجد للمتقدم الامر الذي فيه التقدم اولى من المتاخر وذكر صاحب المطارحات ان هذا ليس بصحيح فالمتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى من
المتاخر اما مطلق الزمان فليس لاحدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه وليس يوجد لكليهما حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يقال
هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب تحصيل معنى التقدم ثم اذا فرض شيئان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية لاحدهما اولى فانه
بالنسبة الى الثالث متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر لا غير وليس معهما ثالث في هذا الطرح حتى يقع لاحدهما اولى بالتقدم على ذلك الثالث
من الثاني واذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى الثالث ففي تلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر لكن كلاهما متقدمين لا ان احدهما
متقدم والاخر متاخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي وفي هذا القول تعسف ان اريد به الاشتراك في جميع الاقسام سوى بالتقدم
فان وجود المعنى المشترك بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق التقدم بالطبع والتقدم بالعلية بل كاطلاقه عليهما وعلى التقدم بالماهية كما سنعلم فلا
يبعد ان يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك اللفظي او التجوز وايضا لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي
حقيقة اصطلاحية فان الشيخ وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم اشتركت في معنى واحد هو التفاوت والاولوية في امر جامع
ومفهوم متفق كالزمان والمكان والرتبة او الوجود او وجوب الوجود او الفضل والشرف حكموا بكونها اقساما لمعنى واحد وبما ذكرنا اندفع ما توهم
بعضهم من التناقض في كلام الشيخ حيث قرر اولا وجود المعنى المشترك بين اقسام التقدم ثم ذكر وجوه النقل من معنى الى معنى واما ما اورده صاحب المطارحات
من ان المتقدم بالزمان ليس اولى بالزمان من المتاخر قلنا بل هو اولى لانه اقدم كيف والتقدم بالزمان هو الاولوية قوله المطلوب تحصيل معنى التقدم قلنا ليس الغرض الا
التنبيه على القدر المشترك لا التعريف الحقيقي فيكون التعريف اللفظي سلمنا لكن قولنا لانه اقدم معناه انه اقدم بحسب الزمان وهو غير ما هو المطلوب اشتراكه
بين المتقدمات فلا مصادرة فيما قلنا وقولنا ثانيا ثم اذا فرض اشياء ثلاثة قلنا نحن لا نقول ان احدهما اولى بالزمان من الاخر فلا يرد علينا ما اورده نعم اقسام التقدم

بعضها اولى بالتقدم من البعض الاخر واما المتقدم في كل قسم فهو اولى بالمعنى الذي هو ملاك التقدم على المتاخر فيه لا بان يكون اولى بالتقدم من المتاخر فانه كالاستبعاد في كون معنى التفاوت في التشكيك بان بعض اشد تشكيكا بين افراده في نفس معناه من البعض الاخر فكذلك معنى التقدم واقع على اقسامه الخمسة على المشهور بالتشكيك ولا يلزم من ذلك ان المتقدم في كل قسم يكون اولى بالتقدم من المتاخر فيه والغلط انما نشأ من الخلط بين المقسم والقسم وبين القسم وقسم القسم **قوله** والمشهور عند الجمهور اه يريد ذكر اقسام التقدم والتاخر وكيفية نشو بعضها عن بعض مع التنبيه على الفصل المشترك بينها كما هو دابه فالمشهور من اقسام التقدم بين الجمهور هو هذان القسمان اعني ما في المكان وما في الزمان وذلك لكونهما في المرتبات المكشوفة عند الحس كان عندهم اولا في اشياء لها ترتيب فيما هو قريب الى حد مكاني فرض او وجد مبدا فله تقدم على ما هو بعيد منه لانه اقرب الى ذلك المبدا بحيث يلي ما هو بعد ولا يليه ما هو البعد الا وقد وليه الاقرب وكذلك حال اجزاء الزمان بالنسبة الى الان الحاضر او غيره لكن يختلف الحال فيها بحسب الماضي والمستقبل بالنسبة الى الانين واعلم ان الغرض ههنا ليس تعريف كل قسم قسم من اقسام التقدم بخصوصه لما ذكره في التقدم الزماني هو بعينه حال التقدم الرتبي من غير فرق بل الغرض بيان الاشتراك في معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلك اي ما له ترتيب مكاني او زماني الى ما له ترتيب ولو في العقل لا في العين فكل ما هو اقرب الى مبدأ محدود معين في الخارج او في الوهم فهو اقدم مما هو ابعد منه وذلك الترتيب اعم من ان يكون طبيعيا او وضعيا او اتفاقيا فالاول كما بين الاجناس والانواع المترتبة من جنس الاجناس الى الشخص او من الشخص الى جنس الاجناس اذا جعل الشخص مبدأ فيختلف الحال في التقدم والتاخر بحسب وضع كل من الحدين مبدأ فيجعل احد الحدين او غيره مبدأ وان كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعد بالقياس ليس بوضع واضع بل بمقتضى الطبع والترتيب الواقع في درجات كالية الشخص واحد كالجنينية والصبي والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم ترتيب طبيعي ايضا كما بين اجناس وفصوله لكون ذلك بحسب الماهية وهذا بحسب الشخصية فالصبي لكونه اقرب الى مبدأ من مبدأ حركة الجوهر نحو الرجولية فيكون اقدم منهما وكذا الشباب اقدم من الكهولة هذا اذا جعل مبدأ الترتيب من طرف المبدأ في الوجود واذا جعل المبدأ من الجانب الاخر انعكس حال المتقدم والمتاخر اللذين هما بحسب الرتبة واما الثاني فهو الترتيب الوضعي والصناعي فكمراتب الحدة والثقل في النغمات فانها بوضع الواضع واختياره وصنعه وكذا ترتيب الكلمات والالفاظ في الصناعات الكلامية واما الثالث فهو كما في الحيوانات والنباتات الواقعة على ترتيب خاص مكاني او غيره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البخت والاتفاق واعلم ان كثيرا من الناس تشوشت عليهم الاعتبارات فربما لم يجدوا الفرق بين التقدم بالطبع و التقدم الرتبي الطبيعي اذا اجتمعا ولم يعلموا ان التقدم الرتبي الطبيعي غير التقدم بالطبع لهذا يختلف الحال في الرتبي فيصير المتقدم متاخرا وبالعكس اذا جعل المبدأ في السلسلة الطبيعية طرفا اخر بخلاف التقدم الطبيعي وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع الذي لا يجامع المتاخر في الوجود وبين المتقدم في الزمان اذا اجتمعا في شيء واحد كالنطفة بالقياس الى الحيوان المتكون منها فانها متقدمة عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانها من الاسباب بل لها ثلثة اقسام من التقدم عليه من التقدمات والذي بالرتبة ترتيبا طبيعيا فالاول من حيث عدم حاجة اليها معه والثاني من حيث كونها سببا له والثالث من جهة كونهما واقعين في ترتيب وقع بين درجات استكمالاته بحسب القرب مما فرض مبدأ سواء كان مبدأ الترتيب هو بعينه مبدأ في الطبيعة او لا

قوله ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ولو في غير الفضل متقدما يعني نقل اسم التقدم بعدما نقل من الزماني و ضرب من الرتبي وهو المكاني الى المطلق الرتبي سواء كان في المحسوسات او في غيرها وسواء كان في الامور الطبيعية او الوضعية والاتفاقية الى اشياء اخرى منها الكمال والنقص فجعل الكامل في شيء ولو في امر خسيس متقدما على دونه في ذلك الامر وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتقدم بالشرف على سبيل التغليب فالنور الشديد والظلمة الشديدة متقدمان بالشرف بالنسبة الى النور الضعيف والظلمة الضعيفة فههنا كانه قد جعل نفس الطبيعة المشتركة كالمبدأ المحدود كما في التقدم الرتبي ثم لهذا عرف بعضهم معنى الشدة والضعف بازدياد الطبيعة العامة في بعض الافراد وانتقاصها في الاخر فعلى هذا يتحقق ههنا ايضا المفهوم المشترك لجميع المتقدمات فان السابق والكامل في امر ما له ما ليس للتالي والناقص وليس يوجد له من هذا الباب الا وهو حاصل للسابق مع زيادة كالسواد الشديد فان له من الطبيعة السوادية ما ليس للسواد الضعيف وليس للسواد الضعيف من تلك الطبيعة شيء الا وهو حاصل للشديد مع زيادة منها وكذلك الحال في كل ما كان له تقدم في الخادم والرتبة بالقياس الى المرؤوس فان معنى الاعداد والاختيار في المخدوم والرئيس كائن بعينه في الخادم والمرؤوس فيوجد المخدوم من معنى الاختيار وما يجري مجراه ما لا يوجد منه للخادم وكل ما يقع من هذا الباب في الخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس والمرؤوس واعلم انه ليس المعنى المشترك المتفاضل فيه في هذين المثالين هو معنى الخدمة والرياسة كما يتوهم من ظاهر العنوان اذ ليست الخدمة مشتركة بين الخادم والمخدوم ثم لو كان التفاضل بحسبها لكان الخادم اولى بهذا التقدم من المخدوم وكذا الرياسة يعني ليست معنى مشتركا فيه بينهما بل المعنى المتفاضل فيه بينهما شيء كالاختيار والعزم والتدبير والحكومة ونحو هذه الامور التي لا يستقل بها التابع الا بمتابعته او في قوله فيتحرك باختيار الرئيس مناقشة فانه يفهم منه التقدم بالطبع

وهو غير مراد ههنا بل المراد ان الاخير ... معه الرئيس هو كذا افضل بما في الرئيس سواء كان سببا للحركة ام لا **قوله** ثم نقلوا ذلك الى ما يكون لهذا الاخر
يريد بيان نقل اخر للتقدم ومقابله واعلم ان ههنا بصيغة المعلوم الجماعة يعني العقول وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول لان المنقول اليه ههنا معنى ليس كذلك
الاول لو العلم بخلاف ما سبق من المعاني وهو معنى التقدم بالطبع وملاكه ... الوجود فمعلوا الموجود الذي يحتاج اليه موجود اخر سواء كان فاعلا او مادة
او صورة او شرطا او جزءا متقدما عليه لان له ان يوجد اولا وان لم يكن الاخر موجودا والاخر لا يمكن وجوده الا وقد كان الاول موجودا فما به التقدم والتاخر ههنا
نفس الوجود مثاله الواحد والكثير لانه ليس من شرط الواحد ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن للكثير وجود الا وقد صار الواحد موجودا قبله ولا يلزم من هذا
ان يكون الواحد فاعلا معطيا الوجود الكثير او لا يكون بل غرضه كونه منتشر الكثير ان يعطي للكثير وجود حاصل بالتاليف منه ومن غيره فيكفي في حصول هذا
المعنى من التقدم **قوله** بعد ذلك الحصول الوجود من جهة اخرى الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذي مر ذكره ان ما به التقدم وملاكه في ذلك
نفس الوجود في الاخر كيفيته وملاكه ههنا وجوب الوجود وكل اثنين يكون وجوب احدهما من الاخر ووجوب وجود الاخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من شيء
ثالث فله في حد ذاته امكان ان يوجد او لا يوجد وله من الاخر وجوب الوجود ومن ذاته تجويز ان الاخر بها وجد لزم وجوده ان يكون علة موجبة لوجود هذا
الممكن الوجود ولذا نه فيقال الذات له متقدم بالوجود والوجوب على هذا ولا ينافي ذلك كونهما معا في الزمان او في الدهر اذ هذه المعية ليست بازاء ذلك
التقدم والتاخر وكذا التلازم بينهما في الوجود لا ينافيه فان حركة اليد والمفتاح وان كانا معين ومتلازمين لكن ليس بمستنكر للعقل ان يقول لما تحركت
اليد تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحركت اليد لانه ان كان لا ان يقول لما تحرك المفتاح كان دليلا على ان اليد قد تحركت فالتلازم بينهما
ليس من نحو واحد فان احدهما مستلزم للاول يعني انه متى حصل كان الاول قد حصل لا منه بل من نفسه او من ثالث فالحركة الاولى سبب تقتضي الحركة الثانية وليست
الثانية سببا للاولى اصلا وان لم ينفك **قوله** فلا يبعد ان يكون الشيء بها وجب ضرورة اه يريد بيان ان العلة ما يجب كونها علة لم يكن علة بالحقيقة
وان المعلول ما لم يجب وجوده بالغير لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذهنية لما هو علة يعني ليست علية العلة من الصفات الزائدة على ذاتها
بل ذاتها بذاتها وكونها علة الا بمجرد الاعتبار فكل ما يمكن بالامكان العام ان يكون علة للشيء فيجب ان يكون علة له وهذه مسئلة غامضة شريفة من المهمات
ويتبنى عليها كثير من المقاصد منها المحافظة على وحدة الباري جل اسمه ومنها كيفية ارتباط الوجودات اليه تعالى على وجه يعرفه العارفون من انها
لمعات نوره وشئون ذاته وتجليات جلاله وجماله ومحاصل ما ذكره من البرهان ان العلة اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاتها بان يكون لذاتها مؤثرة في
المعلول او لا يكون لذاتها مؤثرة فيه فعلى الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان لم يكن تاثيرها فيه
لذاتها فلا بد في كونها علة من زيادة قيد وانضمام شرط فلم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة هي مجموع ذلك ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول
الى ان ينتهي الى شيء لا يكون معلولها من لوازم ذاتها التي هي بها علة ولما بان وجوب كونها موجودة سواء كان بذاتها او بغيرها او جوب كونها
علة وهو الضرورة الذاتية المقيدة بما دامت الذات في غير الواجب الوجود والضرورة في مثل هذا المحمول يقال لها الضرورة المطلقة كقولنا الانسان
حيوان والاطلاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية والوقتية وغيرهما وتقييدها بما دام الموضوع ليمتاز عن الضرورة الذاتية الازلية وذلك لما
قد علمت ان العلية للعلة بالحقيقة من المحمولات الضرورية والصفات الذاتية كالحيوان للانسان واعلم ان كل ممكن يحف بالوجوبين احدهما الوجوب السابق
وهو كون علته بحيث يعطيها التاثير والايجاد والثاني الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان كل موجود حين وجوده يمتنع ان يصير معدوما لاستحالة
اجتماع النقيضين وله امكانان مفروضان بازاء هذين الوجوبين وهما غير الامكان الذاتي بحسب الماهية فقول الشيخ فانه لذاته ممكن ان يكون منه الشيء ويمكن
ان لا يكون بازاء الوجوب السابق الذي يكون وصفا للمعلول من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه وقوله فكذلك المتكون هو كذلك ممكن ان يكون وممكن
ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق والغرض انهما منفيان عن ذاته ما دام وجود علته فثبوت العلية للشيء يستلزم نفي هذين الامكانين عنه فقوله فلا من حيث
هو اي المعلول يمكن ان يكون هو موجود اشارة الى اثبات الوجوب اللاحق ونفي الامكان الذي يقابله وقوله ولا من حيث
اي يكون المبدأ فذلك معط للوجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفي الامكان الذي يقابله الذي ليس المفروض علة مكونه ما دام كونه بحيث يمكن
له ان يكون شيئا او ليس له الى ان يجب ليكون الشيء مكونا بالفعل للشيء ومعطيا الوجود والفاء في قوله فذلك معط للوجود ليست للجزاء ولا للتفريع
بل للتاكيد فصيحة **قوله** وذلك لا نكون الشيء من الممكن ان يكون اه يريد بيان الوجوب السابق البرهان وهو ان وجود الشيء عن الذي يمكن ان يوجد
منه ذلك الشيء وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد له والامكان اما بالقوة مقابلا لما بالفعل او العدم مقابل الوجود والنقص مقابل الكمال ثم لا شك
في ان ذلك اي الذي يمكن ان يوجد شيئا غير كاف في وجوده عنه اذ لو كان كافيا في وجوده عنه لكان كافيا ايضا في عدم وجوده عنه اذ نسبة الممكن الى الطرفين سواء

قلنا

فاذن قد يكون معه الشئ تارة ومرة لا يكون ونسبته الى الذى وجد والذى لا يوجد نسبة واحدة فليس المع فى حال التميز بها وجوده عن عدمه ولا العلة
فى حال التميز بها تاثيرها عن لا تاثيرها ولا يتميز كون المع عنها الا كونه عنها تميزا يخالف به حال ما ماله الى وجوده وحالة لا وجوده فليس كون العلة علة للوجود
اولى من لا كونها ولا كونها علة بوجود الشئ اولى من كونها علة لعدمه ثم الفطرة الصحيحة حاكمة بان لا بد من انضمام حالة الى المتساوى النسبة اى الممكن الايجاد
بها يتميز كونه موجدا عن لا كونه ثم ننقل الكلام الى تلك الحالة فان كان مع انضمامها حكم الامكان باقيا لم يحصل بهذا الاعتبار الامتياز ولو لم يتميز
احد الجانبين من الاخر فاما ان يتسلسل الى غير النهاية وهو ممتنع فى نفسه ومع ذلك فاما ان يكون حكم الامكان وتساوى النسبتين باقيا فيحتاج الى مرجح اخر
فليست العلة معها حاصلة وان كان مع انضمام شئ سواء كان واحدا او كثيرا متناهيا او غير متناه بطل حكم الامكان وصار احد الجانبين متميزا فكان
موضوع العلة بالحقيقة ليس ذات المفروض علة اولا او لا وجودها بما هو وجودها بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شئ ينضم اليها اى شئ كان ارادة او
شهوة او غضبا او كيفية او طبيعة حادثة او غير ذلك وان كان امرا خارجا منتظرا لكون العلة علة كقدوم مسافر او نزول مطر او هبوب ريح او وقوع وقت كفصل
ربيع فاذا حصل ما به صارت العلة بحيث لا يتوقف صدور المع عنها على امر اخر وجب صدوره عنها وبدونه امتنع صدوره فاذن ما لم يجب وجود المع عن العلة
لم يوجد فالعلة بالحقيقة هى التى وجب بها وجود المع ووجب لها كونها علة فالذى يحتاج عليه المع زائدا عليه فليس هو بعلة **قوله** وهما معانى
فى الزمان او الدهر او غير ذلك اه لما ثبت ان كل علة يجب منه وجود المعلول ويمتنع عدمه وكذا المع لا يمكن وجوده الا بسبب وجوده بما يجب عنه وجوده فكل
منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فهما معا فى الزمان ان كان وجودهما فى الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح او كانا معا فى الدهر ان كان وجودهما فى الدهر
او كانا معا فى السرمد والفرق بين هذه الثلثة ان معية متغير مع متغير من حيث تغيره هو زمان المعية ومعية ثابت لمتغير لا من حيث تغيره بل من حيث ثباته
او وجوده مطلقا هو المعبر عنه بالدهر كنسبة العقل الى الافلاك ومعية الثابت للثابت يقال لها السرمد وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ الثلثة
وليس الامر كما زعمه الامام الرازى من انها الفاظ هائلة ليس فيها معان محصلة بل انها حيث قال فى المحصل رادا على الفلاسفة بعد ما نقل قولهم ان نسبة
المتغير الى المتغير زمان ونسبة الثابت الى المتغير ونسبة الثابت الى الثابت سرمد ان هذا التهويل خال عن التحصيل وذلك فان المعية التى بين المتغيرات كالحركة مع
الزمان معية متجددة فيستدل به على وجود ما هو نوع اخر من المعية وليست كالمعية التى بين المفارق ونفس الزمان او الحركة وما فيهما فهذا الفرق معقول
محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وللمحصلين ان يصطلحوا فى كل معنى على عبارة مخصوصة ولا نعنى بهذا بالتحصيل الا دلالة العبارات على المعانى على
ان هذه الالفاظ ربما هى مستعملة فى لسان الشرع فى معان قريبة من هذه المعانى فهذه المعية بينهما فى الوجود لا ينافى كون احدهما اقدم بالوجود واقدم
من الاخر فان لك ان تقول الشعاع من الشمس وليس لك ان تقول الشمس من الشعاع وان كانا معا فى الدهر وكذا تقول تحركت اليد فتحرك المفتاح وهما معا
فى الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمع معية التضايف لانهما متضايفان من حيث هما متضايفان لا بد ان يكونا معا بالضرورة وهذه المعية ايضا ليست منافية
للتقدم والتاخر الذين لهما بحسب اصل الذات مع قطع النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم العلية والمعلولية فالمؤثر فى المع ذات العلة ووجودها لا وصف
العلية وهى بذاتها متقدمة عليه وكذا المتاخر والمتاثر نفس ذات المع ووجوده لا وصف معلوليته حتى ان ما هو المتقدم على شئ اخر انما تقدم عليه
ليس بحسب هذا الوصف الذى هو التقدم لانه وصف اضافى لا يوجد الا مع وصف التاخر كما حققوا فيها فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصفه وكل متاخر متاخر
بذاته لا بوصفه والوصفان الكونهما متضايفان معان فى الوجود لا تقدم لاحدهما على الاخر **قوله** ولقائل ان يقول انه اذا كان منشأ هذا الاشكال
احد الامرين اما تحقق المعية بينهما فى الوجود والعدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت ان هذه المعية ليست فى مقابلة هذا
التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجود العلمى والوجود العينى فان كلا من العلة والمع بحسب صورتهما العلمية علة للاخر بحسبهما ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون بينهما فى الخارج فرق فى التقدم والتاخر فالشيخ قبل الخوض فى الجواب ذكر ان قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام مجمل يحتمل معان
بعضها صادقة فى هذا الموضوع وبعضها كاذبة والصادق منها ليس بقادح للمقصود والقادح منها ليس بصادق فهيهنا اربع احتمالات لاشتراك كل
من لفظ اذا ولفظ وجد بين معنيين متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية والظرفية والثانى مشترك بين الوجود العينى والعقلى فالمعنى الاول ان وجود
كل منهما اذا حصل يجب عنه فى الوجود بمعنى ان فى الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثانى ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه فى الوجود ان يكون قد حصل وجود
الاخر والمعنى الثالث ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه ان يحصل الاخر فى العقل والمعنى الرابع ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه فى العقل ان يكون
قد حصل الاخر فى الوجود او فى العقل فقط فنقول لفظ اذا فى هذه المواضع مشترك مغلطا اريد بها كذلك سواء كانت بنفسها او مع انضمام القرينة
قوله فنقول ان الاول كاذب غير مسلم اه لما بين اشتراك القضية المذكورة بين هذه المفهومات شرع فى تبيين معانيها والخوض بعد ذلك فى دفع

الاشكال من جهتها بازاء الة الاشتباه فيها واعلم ان منشا كذب القضيتين الاوليين هو من جهة سور الكلية فلو اهملتا او بدلت لفظة كل منهما بلفظة احدهما
لم يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا في مادة واحدة من العلة والمع بعينه دون صاحبتها فان احدهما وهو العلة هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول
الاخر الذي هو المع بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المع فليس كذلك فالقضية الاولى صادقة عند الاهمال في حق العلة دون المع والقضية الثانية
صادقة عند ذلك في حق المع دون العلة فانها ليست بحيث اذا وجدت كان المع قد وجد من جهة نفسها او بعلة اخرى وذلك لانه لو كان كذلك لكان المع
مستغنيا عن العلة فلم يجب بها بل ربما يجب لسببها لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولها على الطرفين وكذب الاولى بحسب
جانب المعلول اذ ليس المع اذا وجد يجب عنه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانية بحسب جانب العلة اذ ليس اذا حصلت العلة كان المعلول
حاصلا لا بنفسه او بعلة اخرى الا ان لا يعني بقولنا حصلت المعنى الذي سبق وهو المراد فيما دل على نفس الوجود بل معنى اخر كالمقارنة والارتباط
والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الاضافية فان اتصاف ذات العلة بوصف العلية مثلا متاخر عن وجود المع وكذا مقارنتها له واجتماعها معه فحينئذ يصدق
القضية المذكورة بحسب كل من الجانبين اذ كل منهما اذا اقترن بالاخر او اجتمع معه كان الاخر موجودا في نفسه مع قطع النظر عن اضافة الاقتران ونحوه من المعاني
الاضافية واما كذب القضية الثانية من جانب المع كما حكم الشيخ واستدل بالوجهين الذين ذكرهما فليس الامر عندي كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة
هي ان الوجوب كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس الى الغير ومعنى الاولين مشهور واما معنى الوجه الثالث فهو عبارة عن استدعاء الغير لشيء
بحسب حاله في نفس الامر ان لا يكون منفكا عن ذلك الشيء فلذلك الشيء يجب ان يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا الوجوب مما يوصف العلة بالقياس
الى معلولها والمع من حيث كونه معلولا لا الى علته واحد معلولي علة واحدة بالقياس الى معلولها الاخر واحد المضافين بالقياس الى الاخر فوجوب العلة
بالقياس الى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المع بحسب وجوب وجوده الحاصل له منها ان يكون تاما في وجوبها الوجود اما بنفسه او بعلته حتى يكون
هو موجودا فاذا تمهد هذا فيظهر صدق القول الثاني من جانب المعلول فان كل معلول اذا وجد يقتضي ان يكون علته مما قد وجب بالقياس اليه ولولا هذا الوجوب
لم يكن الاستدلال من وجود المع الى وجود علته كما في البرهان اللمي ومن هذا القبيل الضرورة الذاتية في قولنا كل انسان حيوان ووجوب الجزء بالنسبة
الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون الحيوان قد حصل والانسان معلول للحيوان بالاعتبار الذي يكون جزءه ولا يلزم من ذلك ان يكون
حصول العلة كالحيوان من جهة حصول المع كالانسان ولا ايضا يلزم منه ان يكون الوجود الحاصل للعلة قبل المعلول حاصلا بسبب وجوده كما في الوجهين
المذكورين ثم نحن نعلم ان قول القائل اذا وجد الانسان لا بد من ان يكون الحيوان موجودا قول يحصل مطابق للواقع سواء عقل عاقل ام لا وكذا ما
يجري مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون لمثله معنى محصل **قوله** واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح اه اول هذين القسمين وهو القسم الثالث من الا
التي ذكرت في معنى قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمع اذا حصل في العقل يجب منه ان يحصل الاخر في العقل صحيح لانه اذا تمثلت صورة
العلة في العقل فيجب ان يحصل صورة المع كما في البرهان اللمي لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكذا اذا تمثلت صورة المع في العقل يلزم ان يتمثل فيه صورة العلة لان
المع لافتقاره وامكانه يستدعي الحاجة الى العلة كما في البرهان الاني فصدق ان كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه حصول الاخر وذلك لا ينافي كون احدهما
بخصوصه علة للاخر في الخارج على ان نحو الحصول العقلي لكل منهما بسبب الاخر يختلف فيهما فان العلم الحاصل بالمع من جهة العلة علم يقيني والذي بالعكس
علم ظني وذلك لان العلة تقتضي المع بخصوصه والمع لامكانه وافتقاره يقتضي الحاجة الى علة ما لا بالخصوص فالعلم بالعلة يؤدي الى العلم بالمعلول بعينه كما
برهن عليه والعلم بالمعلول على القطع لا يؤدي الى علم اليقيني بالعلة بخصوصها بل بعلة ما فاذن التلازم بين العلة والمعلول في الحصول العقلي انما يكون
بحسب القبيل التصوري لا بحسب التصديق اليقيني واما ثاني هذين القسمين الذي هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل
ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فاحد شقيه وهو الذي من جانب المع صادق بلا ريب لانه اذا وجد المع الخارجي وحصلت في العقل
صورته شهد العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في العقل مفروغا عنه حتى حصل المع في الخارج وربما كان حصول العلة في العقل بعد
وجود المع في نفسه بعدية لا بالزمان فقط بل به وبالطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المع في العقل بعد وجوده الخارجي في الزمان وبواسطتها يحصل صورة
العلة في العقل فيشهد العقل بان وجودها قد حصل اولا هذا باعتبار ملاحظة حال الواقع عقلا كان او خارجا وانما وقع هذا الترديد في كلامه فتبصره م
لان وجود الشيء في نفسه قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس التمثيل العقلي والحصول العلمي فكل منهما علة للاخر لانه اذا حصل في الذهن
حصل الاخر واما الشق الثاني وهو الذي من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت في القسم الثاني من الاقسام الاربعة من عدم صدقه في جانب
العلة وهو واحد قسيمه لغا قال هناك لا يصدق وههنا لا يلزم ان يصدق لان القول هناك باعتبار الواقع وههنا بحسب شهادة العقل ويحتمل في بعض

المواضع ان يشهد العقل من جهة حصول صورة العلية فيه واطلاعه على العلاقة اللزومية بينهما وبين معلولها بان المعلول يحصل سابقا على هذا الوجود العلّي للعلة لكن لم يجب هذا في جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الاخر ولاجل هذه الدقيقة يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من جهة الكلية الشاملة للطريق كما حكم بكذب القسمين الاولين **قوله** وكذلك في جانب الرفع اما علمت انه كان وجود العلة متقدما على وجود المعلول كذا رفعها متقدم على رفعه فان التقدم فاحكام التقدم والتاخر في الجانبين سواء فكذا الشبهة وجوابها مطردان في الوجود والعدم وحيث كان كلام القايل المعترض مشتملا على ايقاع الشبهة من الطرفين فكان على الشيخ دفعها بحسبهما جميعا والذي ذكره الى هاهنا كان دفعا للشبهة في جانب الوجود والذي يذكره الان دفع للشبهة في طرف الرفع والشبهة فيه قول القايل اذا ارتفع كل منهما ارتفع الاخر فليس احد الرفعين علة والاخر معلولا اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في نفس الامر دون الامر الاخر والجواب ان هذا الكلام مجمل يحتمل اقساما اربعة مثل ما سبق في جانب الوجود لاشتراك لفظ اذا بين الشرطية والظرفية ومعنى رفع بين رفع الوجود العيني ورفع الوجود العقلي فنقول بعض هذه الاقسام كاذب وبعضها غير قادح كما مر والحل بالحل والتحقيق فيهما ان وجود العلة وعدمها يوجبان وجود المعلول وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المعلول او عدمه فيستدل بذلك على ان العلة قد وجدت حتى وجد المعلول او عدمت حتى عدم المعلول وذلك لان تحقق العلة من ضرورات تحقق المعلول وارتفاعها من ضرورات ارتفاعه فقد علمت ان للعلة وجوبا بالقياس الى المعلول وان لم يكن لها وجوب به فاذا فرضنا المعلول محققا او ارتفاعا فقد فرضنا ما لابد من فرضه وهو فرض العلة وجودا او عدما لا انه امكن لاحدهما وهذا الامكان ليس المراد به الامكان الذاتي الذي هو من لوازم المهية بل الامكان الوقوعي الحاصل للشيء من جهة العلة والمراد به العام فلا ينافي الوجوب بالغير وقولها بالقوة المراد به على الاجمال واطلاقها على هذا المعنى شايع في كلامهم كما يقال العقل البسيط للباري سبحانه علمه بالاشياء بالقوة يعني على الاجمال والحاصل ان اثبات العلة المقتضية ورفعها سبب لاثبات المعلول ورفعه واما اثبات المعلول ورفعه فليس بسبب لاثبات العلة ورفعها بل علامة كاشفة لهما ودليل دال عليها وذلك لاجل الوجوب الذي للعلة بالقياس الى المعلول فوجود العلة من ضرورات وجود المعلول وعدمها من ضرورات عدمه كما ان وجود الجزء من ضرورات وجود الكل وان لم يكن وجوده بسبب الكل بل الامر قد يكون بالعكس ولذلك يكون وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له وكذا عدمه دليل على عدم جزء ما لا علة له **قوله** فنقول في حل الشبهة اه الغرض هاهنا تحقيق المقام على وجه ينحل الشبهة وان وقع رفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك بان يبين عدم المنافاة بين المعية في الوجود للعلة والمعلول وبين تقدمها عليه لانهما مختلفان لا من جهة المعية بل من جهة ان وجوب وجود احدهما بالاخر وليس وجوب وجود الاخر به فانك تقول الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع مع انهما معا في الزمان وكذا في جانب العدم تقدمهما معا في الزمان او نحوه وتوقف عدم احدهما بالاخر لا العكس فالاختلاف بينهما من جهة والاتفاق من جهة اخرى لكن بقي هاهنا اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى الحدوث الذاتي وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا فيرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يستحق عليه من حيث هو انه موجود ولا انه ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما انه يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات المهية فلم يكن لعدمه تقدم ذاتي على وجوده والوجه الثاني ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من المهية والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لابد ان يكون وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له كما سيجيء ذكره في الفصل الرابع من المقالة الثامنة فيرد عليه ايضا ان الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد من الغير فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده في مرتبة الغير سابقا على عدمه فكذلك لا يلزم من كون وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مبدأ وجود الشيء ومبدء عدمه كيف يكون فاقدا لذلك الوجود وعادما اياه وبالجملة لابد في معنى الحدوث والتاخر والبعدية ان يكون المتاخر والحادث مسبوقا بعدم زماني او ذاتي ولا يكفي كون الوجود غير حاصل في تلك المرتبة او في ذلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة وجود الاخر او في زمانه متاخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا متكافيين او معين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ هناك كل موجود من غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بهذه العبارة ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ليست بمعنى

علة لها حتى يكون معناه انه يثبت انه لا يجوز له الوجود بل هو بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهت عبارته وفيه موضع نظر اذ كما ان للمهية
الممكنة الموجودة في الخارج اعتبارين عقليين بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هي فان الوجود هناك اثنان وان كان
الوجود واحدا كما هو المقرر عندهم من كون الكلي الطبيعي وهو المهية من حيث هي موجودا في الخارج بنفس الوجود فكذلك للمهية المعدومة
معدومية مرتفعة عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا له اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التحليل اعتبار
رفع الوجود واعتبار رفع المهية برفعه فالعدم هنا اثنان وان كان العدم واحدا على طريق الوجود ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي له مهية
من غير تخصيص بحالة الوجود فقد علم ان تجرد الممكن من سبب الوجود ومن سبب العدم كليهما تام ومع كل من السببين له مرتبة خالية عنهما فكما
ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية كذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم يتم معنى الحدوث الذاتي من وجود
لاحق وعدم سابق اذا كان صفة للوجود او بعدم لاحق ووجود سابق اذا كان الحدوث صفة للعدم والتحقيق في هذا المقام يتوقف على الرجوع
الى ما حققناه في كيفية اتصاف المهية بالوجود على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم قد تحيروا في كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم
من القاعدة الكلية القائلة بالفرعية الاتصاف بالوجود وبدل بعضهم من تلك القاعدة الى قاعدة الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر
ان للوجود اعتبارا سواء كان في الخارج او في الذهن وانما موجودية الشيء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما في ساير المشتقات ايضا عنده
سواء كانت لها مبادي ام لا فالابيضية عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا يدخل فيه معنى اخر ولذلك يعبر عنه بالفارسية
بسفيد وكذا في نظايره فان منشأ ذلك الاشكال يرد في اتصاف المهية بالوجود حيث ان ثبوت شيء لها متفرع على ثبوتها فيلزم ان يكون للمهية قبل وجودها
موجودية والحل ان مناط تقدم الشيء على شيء اي تقدم كان في اية صفة كانت ان يكون للمتقدم وجود قبل المتاخر وللمتاخر عدم في مرتبة المتقدم فالتقدم
الزماني عبارة من كون المتقدم حاصلا في شيء ولم يحصل فيه المتاخر فهكذا في التقدم الذاتي فاذا كان للمهية تقدم على الوجود فلا بد ان يكون للمهية مرتبة
من الكون والوجود لم يكن الوجود كاينا في تلك المرتبة مع ان كل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر مع المهية في اي مرتبة كانت يلزم
من اعتبارهما اعتبار ضرب من الوجود فكيف يتحقق انها متقدمة على الوجود سيما المطلق حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها او عدمها واما التحقيق المرجوع
اليه الذي يحل به الاشكال في كلا المقامين فهو ان المهية وان كانت غير معراة في الواقع عن الوجود وعلته او عن العدم وعلته لكن للعقل ان يلاحظها في ذاتها
مجردة عن كافة الوجودات والعدمات فيصفها بشيء منهما وهذه الملاحظة ليست بمجرد تعمل العقل واختراعه ليكون كاذبا بل لكون كل ما هو غير المهية
من الصفات اذا اعتبر معها كانت خارجة عنها زايدة عليها عارضة لها فلها في حد نفسها ومن حيث اعتبار ذاتها بذاتها تجردها عما عداها لكن هذا التجرد
ايضا نحو من انحاء وجود الشيء لا بعمل العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة الذي هو خلوها عن كل الوجودات ضرب من الوجود كما ان تعري الهيولى عن جميع
انحاء الفعلية بحسب جوهر ذاتها ضرب من الفعلية فكونها بالقوة في ذاتها الذي وجب تقدمها على كل هيئة وصورة ومقابلتها تقدم العلة
القابلة على المقبول مع ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون نحو موجودية قبل المقبول فصل يصح في تلك الايام ثبت ان قوة الوجود فيها ضرب من الوجود والفعلية
لانها جوهر ضعيفة الوجود في غاية الضعف فهكذا حال المهية بالقياس الى مطلق الوجود فان الكلي الطبيعي نحو وجودها بالذات التي ينسب اليه
في ذاتها ليس اقوى مما انتبناه فاعلم ذلك فانه مسلك دقيق عجيب **قوله** ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل الخ اعلم ان البحث عن احوال القوة
والفعل وان ايهما اقدم في التحقق من المباحث المهمة في العلم الاعلى المناسبة للفلسفة الاولى لوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب
من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا يقع الا فيها الثاني ان القوة كالمادة والفعل كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة والصورة على ما يجب
الاعتناء في الاهتمام الثالث ان القوة شبيهة بالامكان الذاتي هو من احوال المهية من حيث ذاتها الا ان مرجعها الامكان الاستعدادي الذي هو حال
المادة الموجودة والفعلية شبيهة بالوجوب فيليق البحث عنهما في هذا العلم الرابع ان معرفة ان ايهما اقدم من الاخر وتحقيق ذلك شديد المناسبة
لمباحث التقدم والتاخر اذ بمعرفتها يظهر بعض اقسام التقدم والتاخر زيادة ظهور وانكشاف اذ لكل منهما نوع تقدم على الاخر فان للقوة
تقدما على الفعل في الزمان بما يليق بالزمان وبالطبع وللفعل تقدم عليها مطلقا بالشرف والكمال وبالذات والحقيقة كما ستعرف الكيفية في جميع ذلك

فصل

قوله في القوة والفعل والقدرة الخ يريد ان يذكر في هذا الفصل اولا معاني لفظ القوة من الامور التي يطلق عليها هذا اللفظ بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز والانتقالات الواقعة من بعضها الى بعض في اطلاقها ثم تبين ان القدرة التي هي ضرب من القوة باحد المعاني ليس من شرطها ان لا يكون الا فيما
شانه ان يفعل تارة ولا يفعل اخرى بل الذي بمشيته يفعل دايما ولكن لا يتغير مشيته وفعله وارادته حتى بان يسمى قادرا اذا كانت ارادته سببا

مبحث الخلط في الفرعية

لفعله سواء كانت غير تامة او زايلة الطبيعة هو اخرى في اليقينيات تسمى تامة فد انحصار لعن الذي يختار الذات بل الدائع خارجي كما هو مذهب بعض المتكلمين ولا الدائم
بل على وجه الجزاف كما ذهب اليه الحرون اعني الاشاعرة وذلك لان الحشا وجود الفعل ممن لم يتغير اختياره مع نفيه على حجر بطريقة العدم بالكلية لا في وقت خاص بعد
وقت ثم تبين ان القوى التي هي مبادي الحركات والانفعال منها ما هي تامة الفعل ومنها ما هي غيرها فالقوى الفعلية اذا كانت مقرونة بالتخيل كما في الحيوان او بالنطق
كما في الانسان كانت غير تامة الفعل فيحتاج الى انضمام داع او ارادة فخارجي حتى يتم في فعليتها و لهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر عن قوة واحدة الحركة و
السكون ويدرك بقوة واحدة الانسان ما للاضداد وبتوهم بوهم واحد اللذة والالم ويقع من مبدء واحد الشهوة والغضب وكذلك القوى التي هي مبادي
الانفعالات قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وقد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وكلما كان انقص وابعد كان القوى بها عليه اكثر وابعد القوى الانفعالية
هي الهيولى الاولى لذلك تقوى على الاشياء لا نهاية لها كما كان الباري تعالى يفعل اشياء غير متناهية ثم يذكر ان من القوى الفعلية والانفعالية
ما يحصل بالطبع ومنها ما يحصل بالعادة ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق ويذكر الفرق بين هذه الاصناف ثم يبطل مذهب من يرى
من المتكلمين وقدماء الطائفة الاقدمين ان القوة لا تكون الا مع الفعل ويزيف رايهم ويبرهن على فساد قولهم ثم يبين ان القوة على الشيء اي امكان وجوده
بعد ما لم يكن لا يمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته بل يجب ان يكون قائما بموضوع له تعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق العرض بموضوعه
او الصورة بمادتها او المركب بجزئها او النفس ببدنه ويفصل القول في ذلك ثم يرجع ويقول قولا مجملا ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد ان يسبقه مادة
ويبرهن عليه ثم ينعطف الى ابطال مذهب من يرى ان القوة على الاطلاق متقدمة على الفعل كما ذهب اليه طايفة من عامة القدماء وما يلزم من ذلك من جعل
المبدأ الاول اشياء ناقصة حتى تصير كالظلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى **قوله** ان لفظ القوة وما يرادفها آه ان مفهوم لفظ القوة يقال بالاشتراك   حنيسام
الاسمي على امور كثيرة ويقع فيها بقول كثير فلكنها وضعت اولا ووضعت للمعنى الموجود في الحيوان الذي به يمكنه ان يكون مصدر الافعال شاقة
باب الحركات والتحريكات ليست باكثرية الوجود عن نوعه سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية ويسمى ضد هذا المعنى الضعف فكانه زيادة وشدة في المعنى
الذي هو القدرة التي هي احدى الكيفيات النفسانية والملكات الحيوانية المعتبرة بكون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشا لم يفعل وضدها العجز بل
بل يقول ان القوة بالمعنى الاول مبدأ ولازم اما المبدأ فهو القدرة التي للحيوان واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذي لا
ينفعل لاجله بسببه الشيء بسهولة فان لمزاول الحركات الكثيرة ومباشر الافعال الشاقة ان يطرء له انفعال ويلحقه ضعف فهو من قصاد انفعاله و
الالم العارض له مما يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة والانفعال الظاهر المحسوس دليلا على الضعف واذا ثبت ذلك
فنقول ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ فسموا القدرة قوة والى ذلك اللازم فسموا اللاانفعال قوة ثم نقول ان القوة على ذلك المعنى لها معنى
عام كالجنس لها وله لازم ايضا اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما تم منه ان يفعل وصح منه ان لا
المجنس
يفعل كان صدور الفعل كلا صدوره عنه في محل الامكان فكان الامكان الوقوعي لازما لوجوده واذا ثبت ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة الى المبدأ
فاطلقوا لفظ القوة على كل ما ينفعل او حال نفسي مؤثرة في الغير من حيث هو غير سواء كانت جوهرا او عرضا وكانت معها ارادة ولم يكن حتى انهم سموا
الحرارة قوة من حيث ان لها تاثيرا في غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية او النفس اذا كان
منها في الاعراض النفسانية او تحصها او غير تحصها في الاعراض البدنية تسمى كلها قوة لان كلا منها مبدأ التغير منه في آخر من حيث هو آخر حتى اذا كان
مبدأ للتغير منه في نفسه كما في بعض هذه الامثلة لم يكن ذلك الا لانه هو ونفسه شيء واحد بالذات بل لانه وبعضه شيئا ان يختلفان بوجه من الوجوه المكثرة
للذات من اختلاف الحيثيات التقييدية ولا يكفي هيهنا اختلاف الحيثيات التعليلية فالنفس مثلا اذا صارت مبدأ المعالجة بنفسها فهي بما لها ملكة
العلاج اعني الصورة العلمية الراسخة معالجة وبما لها قوة القبول والانفعال مستعجلة فليست من حيث هي امر قابل للعلاج مبدأ له بل من حيث هي
غيره فكان هيهنا شيئين مفترقين في جزئين لها شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل وكذلك المتحرك بطبعه شيئان صورة ومادة فهو المحرك
بصورته والمتحرك بمادته وتارة نقلوا اسمها الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود او ذلك
لانهم اي الفلاسفة حيث وجدوا في الشيء الذي له القوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شدة في قوة او غيرها او طبيعة او صورة او نفسا نباتية او
حيوانية او نفسانية فاعلة لشيء او منفعلة عن شيء ليس من شرطها ان يكون بالفعل مبدأ فعل او انفعال بل لها من حيث هي قوة على الاطلاق امكان
ان يفعل وان لا يفعل اذا كانت قوة على الفعل وامكان ان ينفعل وان لا ينفعل ان كانت قوة على الانفعال نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء
الذي وجوده في حد الامكان ليس بحسب الواقع موجودا بالقوة وهو المعدوم المترقب وجوده وهذا الامكان ليس صفة له لانه غير موجود بعد بل   تتطلمه

لا بمعنى الامكان العام

لمتعلقه فهو الامكان بقبول القابل وانفعاله فالقوة انفعالية وهو الحصول المترقب في وجوده فعلا وان لم يكن فعلا مقابلا للانفعال بل الاعم منهما المقابل للقوة بمعنى الامكان مثل تحرك وتشكل وتسود واصطلاح وانكسار ونسبة العقل بهذا المعنى الى القوة وبهذا المعنى نسبة القلم الى النقش فانه لما كان الموضوع الاول لاسم القوة فعلا بالحقيقة فيهما اسم الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل لان قياس ذلك الذي هو هو اولا فعلا الى ما يسمونه الآن قوة كقياس المسمى الآن فعلا الى المسمى قديما قوة بهذه النسبة هو الحصول فعلا سواء كان فعلا او انفعالا او غيرهما فهذا الامكان هو القوة الاستعدادية وهي لا يكون الا لما فيه نقصان في القابلية او الفاعلية فالفاعل قد يكون ناقص الفاعلية فيحتاج في فاعليته الى ملكة او عادة او آلة كما ان القابل قد يكون ناقصا في القابلية بعيد الاستعداد للقبول مفتقرا الى امر لاحق يصير به قابلا بالفعل واعلم ان هذا الامكان يشارك الامكان الذاتي الحاصل في المبدع والكائن والمفارق والمادي في ان كلا منهما عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم ويفارقه في ان ذلك بحسب الهيئة المأخوذة بنفسها من حيث هي ومنشأه نفس تلك الماهية وهذا حال الشيء الى الوجود الشخصي بحسب كيفية الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده الى الحصول كالذي الوجودي فالامكان بهذا المعنى حظ من الوجود كاعدام الملكات التي من شأن الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد الاشتراك كما ظن حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على ان كل حادث له مادة حاملة لامكان وجوده على ما زعمه صاحب الاشراق ومتابعوه فان الامكان المذكور في التمهيد الواقع في ذلك البرهان من ان الحادث قبل وجوده اما ممكن او واجب او ممتنع ليس الا بالمعنى المقسم للوجوب والامتناع لكن بعد التفتيش يلزم ان يكون مصداقه ومطابقه امرا وجوديا لما يلحقه من الخصوصيات المكانية والزمانية والاحوال الشخصية هذا ومما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى ان المهندسين وهم الباحثون عن احوال الكميات القارة من الخط والسطح والجسم التعليمي لما وجدوا بعض الخطوط المستقيمة من شأنه ان يكون له مربع مخصوص على مساحة معينة وبعضها ليس من شأنه ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى المقوى عليه كانه امر كامن فيه بالقوة سيما عند من اعتقد ان حدوث المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على شكل ذلك الضلع ثم انك اذا عرفت القوة باي معنى كانت عليه عرفت القوي بذلك المعنى وعرفت ما يقابله وغيره فغير القوي اما الضعيف ولما العاجز واما سهل الانفعال واما المزدري ولما غير المؤثر واما الخط الذي لا يكون ضلعا لمقدار سطحي مربع مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فقد سيذكر احكامه وخواصه فيما مضى واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه واما القوة بمعنى الشدة فقد تكون كمالية في نفس الوجود على الاطلاق او في وجود الكيفية كما عند اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير فلا ينحصر في مقولة بل انواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ في بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة فالمشهور انها من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الشاملة لجميع افراد الحيوان بما هو حيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها وهي كما انا نريد بها الحالة الامكانية التي يصح بحسبها صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع وهي بهذا المعنى لا توجد في الباري جل ذكره وضرب من ملائكته وهم المفارقون عن المادة بالكلية وهي بالمعنى الذي يصح اطلاقه عليه وعلى غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء شاء فعل او لم يشأ فلم يفعل وسواء كانت المشية دائمة او لا وسواء كانت عين ذات الفاعل او زائدة عليه فيكون مرجعها الى نحو من الوجود اعم من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا وكل من المعنيين بل الثاني الذي هو الاعم نوع اضافي من القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير بما هو والمراد بالصفة هنا الوصف العنواني سواء كان عين الشيء او جزءا له او صفة زائدة عليه والشيخ بصدد بيان هذا النوع من القوة لا الذي هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه ونحن قبل الشروع في توضيح ما هو بصدده من بيان القدرة نتكلم في معنى القوة بالمعنى الاعم ثم اقسامها فنقول القوة مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر وانما وجب ان يكون من آخر في آخر لان الشيء الواحد لو فعل في نفسه اثرا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا وذلك ممتنع وايضا لا اشتباه في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير بنفسه لانه لو كان مبدأ لثبوت صفة في نفسه لدامت تلك الصفة ما دام هو موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا في تلك الصفة فعلمنا ان مبدأ تغيره لا بد وان يكون غيره واما تقسيمها فهو ان نقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فانها اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا فيحصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان يكون صورة مقومة واما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي للافيون والمسخنة التي في الفرفيون واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وهو النفس الفلكية سواء كانت في الفلك او في الكواكب القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال

مختلفة

مختلفة مع الشعور بتلك الافعال فذلك هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه ذكر اقسام القوة وحدودها وموضوعاتها و
اعلم ان الصورة النوعية قد يطلق على طبايع البسايط كما يطلق الطبيعة ايضا كالطبايع على كل صورة نوعية وكذا يطلق القوة على النفس ايضا والكل
صحيح كل منهما باعتبار ويظهر مما ذكرنا ان القوة ليست مقولة على ما تحتها قول الجنس لان بعضها صورة جوهرية وبعضها اعراض من باب الكيف ولا يمكن
ان يكون اقسام الصور الجوهرية والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود ولنرجع الى المتن **قوله**
وقد تشكل من هذه الجملة اه اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم ممن يريدون ان ينظروا في العقليات نظرهم في السمعيات وفي الالهيات نظرهم في
الجسميات ولم يتعد طورهم عن طور الافهام العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان الباري جل ذكره عالم قادر مريد ولم يعلموا من هذه الصفات
الا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات ولم يعقلوا من العلم الا صفة عارضة ولا من القدرة الا كيفية بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ولا
يكون تلك الصفة في صدور احد الطرفين ما لم ينضم اليها شيء اخر من مرجح او داع او قاسر وقاهر فهي بالقوة والامكان اشبه منها بالفعل والحصول فالذي
يفعل دائما ولا يتغير فعله لا يسمونه قادرا وان كان فاعليته بعلم وشعور كما ان الوجود الذي لا يغيب عن ذاته لا يسمونه عالما اذ العلم عندهم اضافة بين
شيئين يسمى بها احدهما عالما والاخر معلوما والشيخ اراد ان ينقض مذهبهم المنبعث اما من ادراك المحسوسات او مدلولات الالفاظ من طريقهم اما الاول
فانهم لما رأوا قدرة الانسان الذي هو اكمل الحيوانات متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده كالسكون فيفعله او لا يريده فيتركه ظنوا ان كل
قادر كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دايما او يتركه دايما وهذا القياس باطل فان مناط القدرة في الانسان ليس ان يفعل بعض الاوقات او دائما
بل بان له حالة يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد فيفعل او لم يرد فلم يفعل وسواء اراد دائما فيفعل دائما او لا فمن فعل شيئا دائما بارادة دايمة
فكان قادرا عليه الاعم واما الثاني فانهم لما وجدوا الناس يقولون في تفسير القادر انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل توهموا انه لا بد في تحقق هذه القضية
ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد اذ لا دلالة لهذا اللفظ على ما ادعوه فان الذي يفعل دائما مضطرا كان
يفعل من غير ان يشاء او يريد فيصدق فيه انه ليس بقادر فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر كطبع او قسر او تسخير او غير ذلك وان كان
مبدء فعله شعور وارادة سواء كان تخيليا او وهميا او عقليا عقلا زائدا على الذات او عقلا هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل وسواء كان العلم
والارادة دائما غير متغير واما اتفاقا او لزوما مستحيل الانفكاك والتغير فانه في جميع هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون
القضية يعني قولنا اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل صادقة فان كلتي هاتين القضيتين الداخلتين في تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية
لا يتعلق صدقها وصحتها بان يكون شطراها صادقين ولا ايضا ان يكون احدهما صادقا فانه يصح ان يكون كلا الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان
طيارا لكان يتحرك في الجو وقولنا لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد الباري الظلم لفعل ولو لم يرد ايجاد العالم لم يفعل فالمقدم
والتالي جميعا في هذه القضايا الاربع كاذبان ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطية كما يقال لو كان الانسان طايرا
لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق القول الشرطي هناك على استثناء وصدق حملي فانه ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء
حتى يصح هذه القضية ولا ايضا يلزم من صدق قولنا ان لم يشأ لم يفعل انه لم يشأ فصحة هذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء لعين المقدم
فيهما فكذب المقدم في احديهما لا يوجب كذبهما فليس اذا كذب قولنا انه لا يشاء كما عند الفلاسفة لزم كذب قولنا ان لم يشأ لم يفعل لما علمت
فاذن كان لا ينبغي التنازع بين الفلاسفة والمتاخرين في اثبات قدرة الله تعالى لانهما جميعا متفقان في تحقق هذا القول الشرطي الواقع
في تحديد القدرة فيكون المقدم في احدى القضيتين صادقا متحققا بل واجب التحقق وواجب الصدق والحصول وفي الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع
التحقق في حقه تعالى عند الفلاسفة وفي المتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا فالتنازع في شيء خارج عن حد القدرة ومعناها فذلك نزاع في
قدم العالم وحدوثه بناء على افهام الجمهور وان كان الثابت عندنا امرا اخر ستقف عليه وهو ثبوت الارادة القديمة الازلية مع حدوث العالم
وتجدد وجوده ودثوره على وجه يوافق قوانين الحكمة واراء الحكماء الالهيين وليس ههنا موضع بيانه وبالجملة القدرة انما يحصل تعلقها بالشيء
لكن مشية الاول تعالى يستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك حيثية امكانية ولا صفة زايدة ولا دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ولا جبر ولا انفعال
بل هناك وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة ووجود محض بلا تخلل ولا تغير فالقدرة هناك تامة كاملة لا يتعلق بامر خارج من انبعاث
داعية او شوق او زوال مانع او حضور معاون او صلوح وقت او حصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها نفس القوة بمعنى الامكان فان
القادر منا يحتاج في قدرته لتساوي طرفي الفعل والترك اليها الى امر زايد على ذات القادر وقدرته يتعلق به ارادته الموجبة لقدرته من الدواعي

والانبا

والاسباب المختلفة والاغراض المتباينة وغير ذلك مثل الالة كحاجة الكاتب في اختيار كتابته الى القلم والنجار في ارادة نجره الى المنحت
او القابل كحاجة البناء الى القرطاس والخشب او المعاون كحاجة الانسان الى وجود مشارك اخر يتم بهما ارادة الفعل الذي هو النشر او صلوح
الوقت كحاجة متخذ الاديم الى وقت الصيف او وجود مقتض كحاجة مريد الاكل او الجماع الى شهوة البطن او الفرج او زوال المانع كحاجة مريد
الحركة في الحبس الى زوال القيد فمن يجري مجرى هذه الدواعي والاسباب في ايجاد قدرة الله تعالى على ذلك التنزيه قد وقع في التجسيم و
التشبيه تعالى عما يقوله المجسمة والمعطلة علوا كبيرا فان قلت فما تقول في القدرة اذا فسر بكون الفاعل بحيث يصح منه الفعل ومقابله جميعا والباري
جل اسمه لا يصح منه حصول الطرفين فكيف يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى عليه تعالى قلنا هذه الصحة والامكان بالنظر الى نفس القدرة لا ينافي
الوجوب بالنظر الى صفة الارادة والعلم الداعيين الى ايجاد العالم وان كانت صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود وكان نسبة الامكان الى الوجوب
نسبة النقص الى الكمال ونسبة الشيء الى تاكده فكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض فمبدئية القدرة لصدور الوجود مبدئية بالامكان
ومبدئية العلم والارادة مبدئية بالوجوب ولا منافاة بينهما فاعلم ذلك فانه دقيق غامض **قوله** وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال
يريد تقسيم القوة الفاعلية التي هي اعم من القدرة الى التامة والناقصة وكذا القوة الانفعالية اليهما ليظهر ان القدرة فينا وفي كثير من ذوات
القدرة ناقصة في الفاعلية والتاثير بان يقال ان هذه القوى التي هي فينا مبادي الحركات والافاعيل التي هي ايضا من باب الحركات والاستحالات
بعضها قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك والمراد بالنطق الادراك العقلي الحاصل بالفكر او بغيره على وجه التجدد والحدوث وبالتخيل
ايضا الادراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الاحساس وهذان الاخيران ادراكان لا يوجدان في المبادي العالية اذ لا تغير في ذاتها ولا في ادراكاتها
ولا في فعلها فادراكاتها لا يتعلق بالشيء وضده وكذا فعلها على نسبة واحدة فمبادي ادراكاتها كمبادي افعالها لا يتعلق بالطرفين وذلك بخلاف
قوتينا الفعلية والادراكية فنحن نعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وندرك بوهم واحد امر اللذة والالم ونفعل بقدرة واحدة الحركة و
السكون فظهر ان قوانا الفعلية وكذا الادراكية ليست تامة بل كلها مبادي ناقصة ليس شيء منها كالمبادي العالية ولا يبعد ان يكون في الجواهر المفارقة
مبدأ الفعل ومبدأ الادراك كلاهما قوة واحدة كالواجب جل ذكره حيث ان علمه وقدرته شيء واحد وكذلك معلوماته بما هي معلومات بعينها
مقدوراته وبالعكس ويصح تحقيقه وذلك غير متصور في النفوس الحيوانية الارضية حيث ان مبدأ فعلها غير مبدأ ادراكها لكن مع ذلك مبدأ
فعلها يجانس مبدأ ادراكها ولهذا قال والتي هي القوى الفعلية التي يقارن النطق والتخيل يجانس النطق والتخيل فان الارادة والقدرة العقلية
من جنس الادراك النطقي فالتابع للاعتقاد العقلي ارادة عقلية يتم بها قدرة عقلية مرتب عليهما ما يناسبها من الافعال كفعل الخيرات و
العبادات العقلية ووضع الشرايع والنواميس الالهية وتدبير المملكة والسياسات الدينية والارادة الخيالية الوهمية وهي كالشهوة والغضب من جنس التخيل
التابعين للاعتقاد الوهمي والذي يترتب عليهما من الافعال ما يناسبها كقضاء الشهوات البطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو و
وبالجملة اذا صدر عن الانسان او غيره من الحيوانات فعل بالقدرة فلا بد هيهنا اولا من تصور ذلك الفعل تصورا من جنسه ومن تصديق واعتقاد
عقلي او وهمي ثم ما ينبعث عن احدهما من ارادة او شوق حيواني ثم مع ذلك لا بد من زيادة تاكد والجماع فان كلا من الارادة والشوق الحيواني
قابلان للشدة والضعف ولا يكفي في انبعاث القدرة اصل الارادة الميلية ايا ما على احد الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم ولا الشوق الناهض اليه
ما لم يشتد فاذا تمت الارادة المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة وكذا الشوق الحيواني اذا اشتد وقع الفعل المتعلق به اذا
لم يكن مانع من خارج او داخل فان الانسان كالمرء الصالح ربما يشتد شوقه الى فعل شهواني فيقبح فينصرف عنه ولا يريده لوجود مانع وصارف
داخلي من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان يتخلف فان الشوق في الحيوان بما هو حيوان رئيس القوى الفعلية كما ان الوهم
فيه رئيس القوى الادراكية واما في الحيوان النطقي بما هو حيوان ناطق فرئيسها بعد العقل العملي الارادة وبعدها الشوق المنشعب الى الشهوة
والغضب بعده القدرة المباشرة للفعل وهو تحريك العضلات وليس ان كل فعل يفعله الانسان مما يحتاج فيه الى توسط شوق حيواني
بل ذلك في افعاله الشهوية والغضبية فتامل فيما ذكرناه فان بعض المتاخرين المشهورين بالتعمق والتحقيق وقع في الخبط والغلط فظن
ان الارادة لا يكون الا بعد الشوق نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود في مبادي الافعال الحيوانية والحق ما حصلناه من ان
الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا فاعلم ان هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل اذا خليت بانفسها فهي ناقصة في كونها
مبدءا في شيء اخر غير تامة الا اذا صارت مقرونة اما بارادة منبعثة عن اعتقاد ورأي عقلي تابع لتصور عقلي بطرفيه اذا كان الاعتقاد بديهيا

او فكرة عقلية اذا كان نظريا او بارادة منبعثة عن اعتقاد وهمى تابع لتخيل امر شهوانى او غضبى فاذا اقترنت بها تلك الارادة الجازمة التى تسمى بالاجماع
لا الميل فقط او اقترن بها شوق شديد شهوى او غضبى ولم يكن هناك ارادة انوى نحو الفعل فح تصير تامة موجبة لتحريك الاعضاء الادوية العضلات
والرباطات فكانت قبل هذا الانضمام والاقتران مبادى بالقوة والامكان وح صارت مبادى الافعال بالفعل والوجوب فقد بين سابقا ان العلة ما لم
علة بالوجوب في الايجاب لم يصر علة بالفعل وكذا ما لم يصل المعلول الى ايجابها لم يوجد عنها بالفعل فما دامت الارادة وما يجرى مجراها ضعيفة او رقة وما
مقهورة لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار مثال ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا ووجدنا من انفسنا وطبايعنا ميلا قويا اليه فربما لا يعارضه
فينا داع الى الكف عنه فنزاوله لا محة وربما نعمل الروية فنجد ان المصلحة في تركه وح فيجد فينا ميلا مخالفا للميل الاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا
هذا الميل الاخر فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل الاول بحاله من غير تبدل كالمحتمى المتكلف المتوقى عما يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء وكالزاهد المعلوب
للشهوة في اللذات المحرمة وربما غلب الميل الاول فترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة في كف النفس عنه كالمحموم الذى يغلبه الحرص
فياكل ما يعلم مضرته وبنسبة تخالف الميلين في باب القوى المحركة كتخالف الحكم العقلى والحكم الوهمى والتخيلى في باب القوى المدركة وبالجملة ففينا
ميلان متغايران نوعا والفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر سواء وجد الاخر او لم يوجد اصلا كالاكل لما لا يشتهيه لا لغرض بل لا يكون
لذيذا ولا يشتهيه بل لما فيه من المصلحة وكالاكل لما نفر عنه من الدواء البشع للمصلحة فالفعل فيهما يترتب على الميل الاول دون الميل المخالف وجد
او لم يوجد وكالاكل لشهوته من دون ملاحظة المصلحة او معها ولكن كانت مغلوبة كما مر من مثال المحموم فالفعل على الميل الحيوانى دون الارادة
النفسانية ثم لا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يتصور مع تساويهما بل انما يكون للغالب منهما عند غلبة على الشخص المختار القوة
المحركة فاذا تساويا وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية وغيرها فتحقق وتبين من جميع ما ذكر ان هذه القوى والقدر المقارنة للنطق
والخيال ليست في انفسها ولا بانفرادها تامة التاثير ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها كالبدن ونحوه وجود نحوه ووقوعه منها بالنسبة التى اذا
فعلت فيه فعلت بها فيلزم تحقق وجود الاثر منها والحال انها هي بعد قوة محضة لا مدبرة بالفعل ولو كان شئ من هذه القوى الفعلية بانفرادها
مما يجب عنه الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا للجميع ما المراد يفعله وفاعلا للمتضادين وما بينهما من المتوسطات والتالى بقسميه باطل فكذا المقدم
فثبت انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صارت كما قلنا من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب **قوله** واما القوى التى في غير ذوات النطق اه
لما ذكر القوى الفعالة المقارنة للادراك الحيوانى واحكامها من انها غير تامة الفاعلية ولا لها يجب الفعل والصدور وانها لا يجب من حضورها وحضور
منفعلها وحصول النسبة التى بها يفعل حين يفعل حصول الفعل منها والا لفعلت الاضداد والمتوسطات بينهما بالفعل وهو مح بل اذا انضمت
اليها الارادة الجازمة او ما يجرى مجراها وغير ذلك من الاحكام شرع في القوى الفعالة الغير المقارنة للادراك الحيوانى واحوالها فى جملة احوالها انها
اذا صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة يجب عنها الفعل اذ ليس هناك حالة منتظرة من ارادة او شوق او قسر انما الاول فلان الكلام فيما لا ارادة
فيه واما الثاني فلان المفروض ان المادة المهيئة حاضرة فان كان هناك امر منتظر فيكون طبعا منتظرا فح لم يكن ما فرضناه مبدأ بل المبدأ بالحقيقة
ذلك الطبع المنتظر فقط او المجموع المركب منه ومما حصل اولا ويكون الثاني على هذا التقدير جزء لما هو الفاعل بالحقيقة الذى يجب صدور الفعل
عنه تحققه ويكون ح نظير الارادة الجازمة المنتظرة فى ان كلا منهما جزء لما هو المبدأ بالفعل والذى حصل من قبل وهو جزء الاخر مبدأ بالقوة
لكن الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والاخر عرض واحدهما تابع للعلم والادراك دون الاخر وقابل
للشدة والضعف دونه **قوله** والقوة الانفعالية ايضا اه لما ذكر احوال القوى الفعلية بقسميها وان كلا منهما يكون منه بالقوة ومنه
بالفعل ويكون منه ناقصة بعيدة ومنه تامة قريبة شرع في احوال القوى الانفعالية وهو انقسامها الى تامة ومنها ناقصة والتامة هي التى اذا
صادفتها القوة الفاعلية يحدث فيها الانفعال بالفعل والناقصة ما لا يكون كذلك وهى التى يحتاج الى قوة فاعلة اخرى قبل هذا
الفاعل حتى يتهيأ بالفعل لحدوث هذا الانفعال فهى في كونها قوة انفعالية يكون بالقوة لا بالفعل لانها بعيدة الانفعال والاولى قريبة فان
القوة الانفعالية كالقوة الفعلية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وقد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقوة مثال البعيدة والناقصة القوة
التى للمنى بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبة قوتها الجنينية وقوة الصبى لان يصير رجلا فالمنى والجنين والصبى فى كل منها قوة ان يصير
رجلا لكن القوة التى فى المنى يحتاج قبل ان يفعل فيه القوة المحركة الى الرجلية الفعلية من قوى فعلية متتالية هى محركات للمادة المنوية بعضها الى الجنينية
وبعضها الى الصبوية والتى فى الجنين يحتاج الى بعض تلك القوى السابقة واما التى فى الصبى المراهق فلا يحتاج الى فاعل اخر غير فاعل الرجلية الحقيقة

ما له القوة هي القوة الانفعالية لان يصير الشيء رجلا بالفعل والتي قبلها هي قوة القوة وامكان الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا للشيء
بالفعل والوجوب وقد يكون له بالقوة والامكان فالمني مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل ذلك هو ممكن له بالامكان وكذا يكون بالفعل وكذا
بالامكان كالحجر والشجر والبقر فان كلا منها قوته استعداد ان يصير انسانا الا امكانه ولا امكان امكانه واعلم ان جهة القوة الانفعالية تخالف جهة القوة
الفعلية فان جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام لا كل عدم شيء بل عدم شيء من شانه
ان يوجد له فكل ما له قوة امر فلا بد فيه من تركيب امرين يكون باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى البسيط ولاستحالة التسلسل لا بد في الوجود
من امر يكون فعليته عين قوته فيكون فيه قوة جميع الاشياء كما لا بد في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم والفعل بلا قوة وبذلك يثبت
وجود الهيولى الاولى ووجود المبدأ الاول تعالى وهما في حاشيتي الوجود المطلق فالاول فاعل الكل لكونه في كل شيء بالفعل وله كل شيء بل هو
كل الاشياء بالفعل والهيولى قابلة للكل لانها في ذاتها فاقدة الكل ولها امكان الكل فبحسب ما يحصل لها فعلية صورة يصدها عن قبول صورة
غيرها او بحسب ما لتلك الصورة من العدم والنقص يصير مبدأ الاستعداد قبول صورة اشرف تكمل منها مثلا اذا تصورت الهيولى بصورة المني ففي
جهة كون تلك الصورة امرا جماديا بالفعل يعوقها عن قبول صورة اخرى من الصور الجمادية وغيرها ومن جهة كونها ناقصة الجمادية غير قوية الوجود
يصير ممهدة لها القبول صورة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة يحتاج
الى خوض شديد وتعمق تام مع ذهن ثاقب وقريحة لطيفة والجمهور في غفلة عريضة من ذكره والحاصل ان الشيء كلما كان اشد وجودا واقوى تحصلا كان
اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف وجودا وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري سبحانه كما كان في غاية كمال الوجود وشدة التحصل كان
فاعلا للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى الاولى لما كانت محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام متبرية عن
كافة الصور والفعليات كانت فيه قوة جميع الاشياء المستعد لقبول استعدادها اذ الاستعداد هو القوة القريبة لشيء مخصوص ولا يكون الا
بسبب صورة خاصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها الا لصورة ما على الاطلاق وانما تستعد لشيء خاص لاجل لحوق صفة خاصة بها فهي في ذاتها
محض القوة لكل شيء ومحض الاستعداد لشيء ما مطلقا ولذلك من شانها ان تقبل كل شيء ولهذا يعوق البعض لها عن بعض وانت قد علمت
فيما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى فصل جنسها وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي في الاعتراض من
الاشراقيين بان الهيولى اذا كانت على هذه السذاجة من كونها محض الوجود مسلوبا عنه الزوائد كانت مثل واجب الوجود لانه عندهم وجود محض مسلوب
عنه الزوائد ساقط لان الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والارض فكون الهيولى موجودا على الاطلاق معناه انها في الغاية القصوى لا يكون شيئا
مخصوصا ولا يحمل عليها شيء الا مطلق الوجود العام الشامل لجميع الاشياء حتى الاعدام والملكات والقوى والاستعدادات فهي لاجل انه قوة محضة يصدق
عليها مفهوم الوجود المطلق فهي بهذا المعنى الوجود المطلق والا كانت لاحقة بالعدم المحض واما الواجب فهو صرف الوجود بمعنى انه وجود بسيط كذلك لا يشوب
بامر عدمي بل جميع الحيثيات الوجودية ماخوذة منه ففيما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصلية فاذن المادة الاولى هي قوة
بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض لتتصور بصورة كمالية كالجمادية والنباتية والحيوانية
وكلما كانت الصورة الكمالية اتم والى الغاية الاخيرة التي ليست فوقها غاية اخرى اقرب كانت القوى الفعالة في المادة الاولى التي هي قبل القوة
الفاعلة لتلك الصورة اكثر وكلما كانت ابعد من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت هي اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية كالمني بالنسبة
الى ما بعدها من الصور في القرب والبعد في كثرة السوابق من القوى الفعالة وقلتها واعلم ان القوى الفعلية بعضها طبايع جوهرية وبعضها اشياء
عادات هي احوال عرضية صارت ملكة مثال الاول القوى العاملة في الخضر حتى تبلغ الى الغاية الاخيرة وفي الغذاء حتى يصير في اخر الامر عصبا ورباطا
وعظاما ثم يكسوه لحما ثم خلقا اخر ومثال الثاني ما ذكره الشيخ من القوى العاملة في الشجر حتى يصير بعضها من القوى القالعة والقوة الناشرة والقوة
الناحتة كالقوى العاملة في النجار حتى يصير جزءا من القوة الطالحة والعابثة والقطعة والمرقعة والحايرة وهذه القوى الفاعلية لا بد ان يكون منتهاها
الذوات ان كانت من قبيل الاول وصاحبة الصفات اذا كانت من الثاني والتي من قبيل الاول وهي طايفة من ملائكة الله العاملة في الاجسام باذن الله وهي
دون الملائكة المدبرة للخلايق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جلاله وجماله ولهذا ورد في الخبر انه وكل الله بالانسان فيما يرجع
الى الاكل والغذاء سبعة املاك وهذا اقل الحصر الى مائة الى ما وراء ذلك فنقول لا بد من ملك يجذب الغذاء الى جوار العظم واللحم لانه لا يجذب
بنفسه ومن اخر يمسكه في جوارهما ومن ثالث يخلع عنه صورة الدم ومن رابع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما ومن خامس يدفع الفضل الزايد

من جملته

من حاجز الغذاء ومن سادس حتى يلصق كالانصاق العظم بالعظم واللحم باللحم والعرق بالعرق بعد حتى لا يكون منفصلا ومن سابع يرجع الفضل الفاضل بين لا لصاق ولما القوى العاملة في البدن حتى يصير بحيث يمكن ان يكون كلها للذات الواحدة مختلفة في الصفات فان قلت فهلا وضعت الافعال الى ملك واحد ولم افتقرت الى سبعة ملائكة والخبز ايضا تحتاج الى من يطحن اولا ثم الى من يميز النخالة ويدفع الفضلة ثانيا ثم الى من يصب الماء عليها ثالثا ثم الى من يعجن رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا ثم الى من يرققها رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال الانس ظاهرا قلنا بنحو من الملائكة يخالف خلقة الانسان لانها وحدانية الذوات والانسان نحو مركب من الاضداد والاخلاق فلا يكون لكل منهم الا فعل كما في القرآن المجيد وما منا الا له مقام معلوم وفي الحديث فمنهم سجود لا يركع ومنهم ركوع لا يرفع فليس بينهم تنافس وتنازع كما للحواس لا يفعل احدها فعل الآخر ولا يزاحمه في فعله بخلاف الانسان فيما يفعله بالروية والصنعة فيفعل بعض الآلات فعل الآخر ويزاحمه فقد يضرب غيره برأسه وقد يبطش بأصابع رجليه بطشا ضعيفا فيزاحم اليد كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن مجاري سنة الله التي لا تبديل لها وكذلك ترى الانسان يطيع الله مرة ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه والملائكة مجبولون على الاطاعة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهذه ومعرفة افعال الله بتوسط الملائكة بحر عظيم من بحار المعرفة والحكمة لا يعلمه الا الراسخون في العلم والخائضون في غمرات الحكمة يجر الكلام الى انموذج منها وليعذرنا اخواننا في الخروج عن طورهم الى تشوقا الى طور المكاشفة ونحنا الى عالم الملكوت **قوله** والقوى بعضها يحصل بالطباع او الطبيعة قد يستعملان على سبيل الترادف بمعنى واحد وهو مصداق الصفة الذاتية والفعل الذاتي وهي تعم الاجسام والنفوس كلها عنصرية كانت او فلكية وهو المراد هاهنا كما سيظهر من كلامه وقد يفرق بينهما ويستعمل الطبيعة بمعنى اخص فيراد بها تارة ما يصدر عنه الفعل على نهج واحد من غير شعور وح يخرج عنها النفوس والافلاك ويختص ببعض الاجسام العنصرية وربما يطلق الطباع ايضا كالطبيعة على هذا المعنى الاخص واني لمتفطن بمعنى آخر بالبرهان وهو ان الزوال للحركة سواء كانت في الكيفيات او العنصريات قوة جوهرية سارية في الاجسام كلها سواء كانت ذوات نفوس او لا وسواء الحركة الارادية او لا وعلى نهج واحد او لا وهي امر متجدد الوجود كتجدد الحركة اللازمة وبذلك يثبت حدوث العالم الجسماني وقد بسطنا القول في تحقيق ذلك في موضعه لا سيما ما ذكره الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الاولى ما معناه ان قوما ظنوا ان النفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة ولا ارى ان الطبيعة يستحيل ان تحرك الاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استحال الطبيعة كذلك لما حدث اعياء عند تكلف النفس اياها غير مقتضاها اذ الاعياء انما يكون بحسب حركة طارية على الجسم خلاف ما والمتجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة ويتبين من هذا وجود قوة الانسان هي مبدأ الحركة غير ما يقتضيه المزاج بسببها يقتضي ان يقع التجاذب في حركة الرعشة والاعياء فنحن قد بينا في كتاب رسائلنا كرسالة الحدوث ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها بعض الافاعيل والحركات المنسوبة الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة بحسب مزاجها وتسخير النفس للاولى تسخير ذاتي لانها منبعثة عن ذاتها بل مرتبة من مراتب ذاتها وللاخرى تسخير عرضي قسري يخالم الاولى النفس طوعا والثانية كرها وانما يقع الاعياء والرعشة وغيرهما من الآفات والامراض في الاجسام ذوات النفس التي تحققت فيها كلتاهما من الطبيعتين كالحيوانات وغيرها فيتجاذبان لتخالف مقتضاهما دون ما هو كالافلاك كما نشير اليه في الكتاب الالهي فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها ثم ان الطباع بل الطبيعة بهذا المعنى على ثلاثة اقسام لان المتحرك بها اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة القوة الحيوانية والقوى الثلثة او مباديها تسمى نفوسا ولما علمت ان مبادي الافعال قد يكون طبايع وقد يكون بغيرها وهو اما الطبيعة او العادة او الاتفاق لا غير والفرق بين الطبيعة وبين هذه الامور معلوم والشيخ هيهنا بصدد الفرق بين العادة والصنعة لانهما متقاربتان يشتبه احدهما بالآخر فرق بينهما بان الفعل الذي يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصودا بالحصول في استعمال مواد والآلات حركات وهي تؤدي غاية للافعال او توجب مبدأ فاعليا لها او توجب صورة كمالية للفعل واما الذي يحصل بالعادة من حيث هو كذلك فهي التي تحصل من افاعيل وحركات كان القصد بها متوجها نحو غاية اخرى من شهوة او غضب او غيرهما ثم تكون يتبعها غاية اخرى من غير قصد متوجه اليها بالذات فكانها من الغايات العرضية كالشرود ونحوهما وستعلم الفرق في مباحث العلل بين الغاية والضروري بأحد معانيه الثلثة وليست العادة نفس ثبوت تلك الغاية التي هي الصورة والملكة الحاصلة للنفس بواسطة تكرر الافاعيل بل هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من الفعل لانها مشتقة من العود ولكن كثيرا ما يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس فيقال صار كذا عادة له كما ان الصناعة ايضا قد يطلق على تلك الصورة التي في النفس

الفعل الصادر عنها ابتداء بسهولة واعلم ان كلا منهما مما يترتب على الافعال بنحو وتترتب عليه الافعال بنحو آخر وتحقيق المقام ان كل من فعل فعلا او تكلم
كلاما يحصل منه اثر في نفسه وحال نفسانية يبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الآثار في النفس فصارت الاحوال ملكات واستحكمت وصورا ثابتة هي صور
تلك الافعال ومبادئها الفاعلية كالسخونة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت تصير صورة محرقة نارية تفعل فعل النار كذلك الكيفية اذا اشتدت صارت
ملكة يصدر عنها الافاعيل بسهولة من غير روية وتعمل وكان يصدرها او لا بكلفة ومشقة وتجشم كسب جديد ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصناعات
والعادات العلمية والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التأثر او لم يتم الاشتداد يوما فيوما لم يمكن لاحد تعلم شيء من الصنايع والحرف ولم ينجح التأديب
والتمرين ولم يكن في تأديب الاطفال وتمرينهم الاعمال فايدة وذلك قبل رسوخ حالات مضادة لما في نفوسهم ولاجل ذلك يتعسر تعليم الرجال البالغين
العلوم والصنايع لاستحكام صفات اخرى حيوانية وخروج نفوسهم بها من القوة والهيولانية الى الفعل والصورة وكانت او لا كصحيفة خالية قابلة
لكل نقش وصورة وسيعلم من مباحث المعاد ان افراد البشر انما يبعث يوم القيمة ويحشر على صور مختلفة هي صور اعمالهم المتكررة الموقوع عنهم
في الدنيا فيصير انواعا كثيرة متخالفة بعضها من جنس البهائم وبعضها من السباع وبعضها شياطين وبعضها ملائكة مما يطول شرحه وبالجملة
هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس هيهنا وهي بارزة مكشوفة في القيمة على رؤس الاشهاد اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور
والقوى التي بالطبيعة قد علمت ان القوى التي بالطبع لها اربعة اقسام كل منها جنس اخر تحته انواع كثيرة ثنتان منها يوجدان في الاجسام الحية احديهما
فعلها على نسق واحد هي ما في الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد هي الحيوانات الارضية وثنتان اخريان توجدان في الاجسام الغير الحية احديهما
في النباتات والصادر منها لا على نسق واحد والاخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصناعة
او العادة او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام الاربعة وهو الجسم الحيواني الذي يختلف افاعيله كالانسان والحيوان الذي يقرب
مزاجه من مزاج الانسان فان الاعتيادات مما يمكن حصوله ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقردة والببغا **قوله** وقد قال بعض الاوايل اه زعم
قوم من المتقدمين وطايفة من المتأخرين من علماء الكلام ان القدرة لا تكون الا حين الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والشيخ رد عليهم
بان هذا القايل يلزم عليه ان لا يقعد على القيام حين القعود ولا على القعود عند القيام فكيف صار الممتنع الوجود موجودا وان يرى شيئا قبل ان يبصر
وان يبصر في يوم واحد مرارا وهو بالحقيقة اعمى اذ الذي كان يمتنع عليه ان يرى شيئا يستحيل ان يصير بصيرا واذ الخشب الذي ليس في طبعه ان يقبل
النحت كيف يصير منحوتا فكل ما ليس بموجود بالفعل ولا فيه امكان الوجود فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم واعترض عليه صاحب الملخص بان هذا
الاستبعاد عنده ليس في موضعه لانا فسرنا القوة بكونها مبدأ للتغير فمبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل
فعلى الاول يجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن
تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بلا اشك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها
بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل بل هي جزء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فاي حاجة الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة
كلامهم انتهى اقول لعمري ان تصحيح كلامهم بهذا التأويل والتفصيل اشنع واقبح كثيرا من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل انما ص
على انه قد يكون لشيء واحد نحوان من الكون نقص وكمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان الى الوجود بعينها نسبة النقص الى الكمال فهو ما ذكره
لمن اقر بان لشيء واحد مراتب في الحصول فنقول اما ان كملت جهات مبدئيته او لم يكمل قلنا لم يكمل جميعا ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين
ان لا يكون في شيء جهة من جهات المبدئية كالفرس والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبدئية كالكاتب الذي يكتب و
ذلك المتوسط كالامي والصبي الذي تعلم بل كالكاتب في غير وقت الكتابة وعند عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة و
الاخر كاتب بالفعل والاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتبها وتتفاوت في القرب والبعد من الفعل بحسب تحقق بعض جهات الكاتبية كثيرة او قليلة
فعلى رأيه الامام مثل ذلك ولم يتم يقتضي بان ينكر الفرق بين الحجر والمدعو وبين الانسان المتدرب بالتمرن في تعلم الكتابة وكسبها عند عدم الاشتغال
بها او عدم كونها مبدأ تاما بالفعل كيف والفرق متحقق بين كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثرة لا تحصى الواقعة بين الطرفين في قربها وبعدها من
المبدأ التام بالفعل وهو الذي يجب عليه الفعل ويستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان من قبل ذلك اما قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة او
بعيدة او استعداد الاحدهما او الاستعداد لا يكون الا قريبا من احدهما الاخير واعلم انه يوجد في كثير من نسخ هذا الكتاب بعد قوله وقد قال قوم من الاوايل
قوله وغاريقوا منهم وصورة هذه اللفظة اما مفردة كانه اسم رجل ويناسبه وجود الالف بعد الواو واما جملة من مبتدأ او خبر وغاراى جماعة يقوا منهم

ولا يلاعيه قوله وقال ايضا بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير والاول اولى لجواز ان يكون زيادة الالف وقعت من النساخ لانهم كثيرا ما يكتبون
الالف بعد الواو التي في الطرف حملا على واو الجمع وان كان اللفظ مفردا كيمضوا ويمضوا لكن ان كان الرجل حكيما يمكن تاويل كلامه بان المراد من القوة هي
التي ليست في الاجسام فانها لا توجد الا مع الفعل وسيعلم ان كل ما يكون ممكنا في عالم الابداع فهو موجود دايما وكل ما ليس بموجود وقتا ما فهو مستحيل
الوجود والامكان هناك مع الفعل والقوة مع الوجود ويؤيد هذا ما قال امام المشائين في كتاب اثولوجيا القوة في هذا العالم متقدمة على الفعل
والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره ان الامكان لكونه وصفا اضافيا لا بد ان يكون قايما بشئ فان وجود الشئ الممكن ان كان وجودا
وجودا تعلقيا فله امكان سابق وامر اخر يكون مادة لوجوده وموضوعا لامكانه فامكانه متقدم على فعليته وان كان وجوده وجودا قايما
بذاته فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فلم يتقدم على امكانه وفعليته قبل قوته الا ان نحو التقدم في الاول زماني وفي الاخر ذاتي وسيتضح لك
هذه المطالب من المنهج القريب **قوله** الشئ الذي يمكن ان يكون فهو يمكن ان لا يكون آه يريد بيان ان المفارقات عن المواد ليس لها امكان سابق على
وجودها وذلك لان امكان الشئ امر متعلق بوجوده والوجود على قسمين وجود الشئ شيئا اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار
حالة زايدة على نفسه والثاني وجود الشئ في ذاته اي باعتبار نفسه والقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود الشئ
قايم بغيره كوجود الاعراض وهي التي وجودها في انفسها هي وجودها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لنفسه اي لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القايمة بذواتها فهذه ثلاثة اقسام وموضوع الامكان في كل من القسمين الاولين امر مغاير له يقوم به امكانه
ولا بد ان يكون لوجوده تعلق ما بذلك الامر لكونه فيه او عنه او معه فالاول كالعرض والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمها كالانسان
وكالابيض والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم ففي هذه الامور لا بد من مادة سابقة وامكان قايم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون
للامكان بهذا النحو سابقا على وجوده لان وجوده ليس متعلقا بالشئ فلو كان له امكان سابق لكان امكانه جوهرا قايما بذاته لانه موجود لا في موضوع
ومادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشئ متعلق الوجود بها بوجه من وجوه التعلق فلم يكن المفروض كما فرضناه هف ثم ان امكان الشئ اذا
كان جوهرا قايما بذاته كان له مهية في نفسه مندرجة تحت مقولة الجوهر ليس بحسب مهيته من باب المضاف لكن الامكان معنى اضافي والجوهر ليس
بمضاف الذات لاستحالة وقوع الشئ تحت مقولتين بالذات انما الذي يصح هو ان يكون معروضا للاضافة حتى يكون جوهرا بالذات
مضافا بالعرض كالاب فيكون لهذا القايم معنى الامكان على هذا الفرض وجودا زايدا على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجوده
مركب من وجودين وجود للمهية الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة اي الامكان الذي كلامنا فيه فما فرضناه جوهرا كان عرضا وما حكمنا
بانه امكان قايم بذاته ظهر انه امكان قايم بغيره هذا خلف وايضا ما فرضناه موجودا بالفعل مفارقا عن المادة لزم ان يكون امرا متعلقا بمادة وجودها
بالقوة هذا خلف **قوله** فاذن لا يجوز ان يكون له آه يعني قد ثبت وتحقق من هذا البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع
بوجه من الوجوه فلا يجوز ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا لكان له امكان سابق على وجوده ويكون ذلك الامكان قايما بنفسه وهو ممتنع كما مر بل يجب
ان يكون دايما باقيا بما بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع او ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يمكن ان يكون له وجود بعد ما لم يكن فالاول
كالجسم المركب من مادة وصورة اذا كان حادثا والثاني كالنفس الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان ولكل من القسمين موضوع حامل لامكانه
قبل حدوثه اما الجسم الحادث فكان حادثا او كان حادثا فامكان وجوده قايم بمادته لا بصورته لان كل جسم لا يخلو وجوده عن وجود صورته فامكان القايم
بمادته هو امكان صورته بالذات فالشئ الذي يحدث من المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثا بالضرورة فان حدوثها
لاجتماع جزئيه وحصوله منهما لكن من المادة بوجه ومن الصورة بوجه لان حصوله من المادة حصول بالقوة والامكان وحصوله بالصورة حصول بالفعل
والوجوب واما النفس الحادثة فامكانها متعلق بموضوع بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو النفس كما يكون الجسم ممكنا
ان يكون ابيض وهو بالقوة ابيض ولا ان يكون امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستحالة كونها منطبعا في شئ بل غاية ما يلزم ان يوجد
معه معية ذاتية او يوجد فيه بعض لوازمها وقواها وآثارها الغير المنفكة عنها كما سينكشف لك منها تحقيقه في موضع يليق به ان شاء الله تعالى لكن يجب ان يعلم
ان الاشياء الحادثة المفتقرة الى الموضوع هي متفاوتة في الافتقار اليه حسب تفاوت وجودها في مراتب النقصانات والقصورات فمنها ما يحتاج الى الموضوع
بان يكون بتمامه في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة الجادية ومنها ما يكون ببعضه متعلقا اما قليلا او كثيرا في بعض منه او كله ويكون بما سوى ذلك البعض
مستغنيا عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد فان النفس الناطقة في كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوى العقلية والوهمية والخيالية كما

حفصاه

مقتضاه وفى كثير منها مفتقرة اليه على تفاوت لطرفى الافتقار فليس افتقارها الى المادة فى اللمس والذوق كافتقارها اليها فى السمع والبصر فالاوليان
قوتان ساريتان فى تمام اجزاء العضو والاخيرتان قوتان قائمتان ببعض العضو والشم متوسط بين الاربعة فالحاصل ان النفس لا يخلو بوجه ما ذات بدنية
يكون حاملا لامكان وجودها لا ينفك وجوده عن القوة الناطقة من الانها الطبيعية ثم آثارها البدنية اعلم ان فى هذا الموضع اشكالا ذكره بعض
بعض المحققين فى رسالة له الى بعض معاصريه واستصعب حله حيث قال ما بال القايلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد
بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية وبمنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل
امكان عدمها ايضا وان جعلوها لاجل تجردها عن ما تحل فيه عادم حامل الامكان عدمها كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك
عادم حامل الامكان الوجود فيمتنع حدوثها فى الاصل وكيف ساغ ان يجعلوا لجسمانى ماديا حامل امكان جوهر مباين الذات اياه فان جعلوها
من حيث كونها مبدأ الصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من ذلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة
ما الفرق بين الامرين مع تساوى النسبتين انتهى ولم ندر هل اتى معاصره بجواب ام لا اقول اما الجواب على طريقة القوم فهو ان البدن الانسانى استعد
بمزاج الخاص ان يفاض عليه من واهب الصور ... مدبرة متصرفة فيه بتصرفها ويحفظ بها شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض
لكن وجود صورة يكون مصدرا لهذا التدبير ... الحافظ لهذا النوع الذى لا يمكن بقاؤه الا بالتمدن والتعاون يمتنع
الحصول الا بان يكون قوة عقلية ذات تدبير وفكر فلا جرم يجب ان يفيض من المبدأ الفياض ولو على التمثيل اذ لا بخل ولا منع ولا تقصير كيف وقد حصل
الرجحان والاولوية فاذن وجود البدن بمزاج استعداده لاستدعى صورة مدبرة متصرفة فيه لكن هو المبدأ افيض ذاتا عقلية مفارقة او ذات مبدأ
مفارق وكما ان الشئ الواحد يجوز ان يكون مجعولا وغير مجعول من جهة اخرى كالوجود والماهية المتحدة به يجوز ان يكون جوهرا وغير جوهر كافراد نوع
جوهرى بسيط من حيث جنسها وفصلها فليجز ان يكون ذات واحدة كالنفس مجردة من جهة مادية من جهة فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات
ومادية من حيث القوى العملية والافعال فهى من احدى الحيثيتين مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زايلة بزواله واما من حيث حقيقتها
الاصلية او سبل حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شئ من عوارض الماديات ومتاعبها الا بالعرض فتدبر
هذا ما سنح لنا فى سالف الزمان على طريقة اهل ... واما الذى رايناه واخترناه بعد ذلك الزمان فى تحقيق هذا المقال ودفع الاشكال فهو ان للنفس
الانسانية مقامات ونشآت جوهرية بعضها من عالم الامر والتدبير وبعضها من عالم الخيال ... وبعضها من عالم الخلق والتصوير فالحدث
والتجدد انما يطرأ لبعض نشآتها السافلة دون العالية ... ولتكونها الصورى ... الاستعداد فى الوجود وليس حال النفس
فى اول حدوثها وتكونها عند الاستكمال ومصيرها الى المبدأ الفعال فهى بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها اذا تأملت
كمثال الطفل وحاجته الى الرحم والام اولا واستغنائه عنهما اخيرا لكمال الصيد وحاجته فى اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء فى بقائه
اخيرا فلا ينافى بقاء النفس فناء البدن المحتاج اليه لاجل ... بضاعة ... فعلها الخاص هو اقتناصها للعقليات والنظريات تعطل
شبكة القوى والحواس **قوله** وكل جسم فانه اذا صدر عنه فعل ... مريدا اثبات ... المباشرة للافعال والحركات فى الاجسام كلها
اعلم ان الفعل او الحركة اما ان يصدر عن الجسم بالذات او بالعرض والمراد بالفعل الصادر عن شئ بالعرض ان يكون المصدر له بالحقيقة
قوة فى شئ آخر يجاوره هذا الشئ او يرتبط به مجاورة وارتباطا ... ان يتحرك بحركته ويسكن بسكونه كجالس السفينة ونحوه والذى
يصدر عنه الفعل بالذات اما ان يكون صدوره عنه بالقسر ام لا والمراد بالقسر ان يتغير طبيعة الجسم بامر مباين له غريب عن ذاته وعما يقوم من ذاته
كالحجر المرمى الى فوق بقوة الرامى وضد الفعل اياه الحركة والذى يصدر بالذات من غير قسر لا يخلو اما ان يكون صدوره عنه على ارادة ام لا والقسم
فى الاول نفس وفى الاخر طبع اذا تقرر هذا فنقول كل جسم يصدر عنه فعل لا يكون بالعرض ولا بالقسر فهو اما بالارادة والاختيار اولا بالارادة والاختيار
وعلى اى الوجهين لا بد ان يكون بقوة متميزة زائدة على نفس الجسم بما هو جسم اما على الاول فذلك بين لا يحتاج الى البيان اذ لا شك ان فى الاجسام الحيوانية
شئ غير الجسمية يصدر عنه افعالها وحركاتها الارادية كيف وقد يكون افعالها خلاف ما يقتضيها طبيعة جسمها الذى فيه كالحركة الى فوق واما
على الثانى فلان الفعل الذى صدر عن الجسم لا بالارادة اما ان يكون فاعله نفس ذلك الجسم بما هو جسم او امر مفارق له او لامر مباين له لاجل المتباين
اما الجسمانى او امر مفارق عن الاجسام هى اربعة اقسام اما الاول فباطل لان ... الاجسام فى كونها جسما ويخالفها فى ...
الفعل فلا بد ان يكون صدوره لامر زائد على الجسمية ... والمراد بالقوة وصدوره عن قوة والمفروض خلافه ... الثالث فهو ايضا خلاف ما فرض

مراده ببعض المحققين هو العلامة الطوسى ... نسب بعضها الى معاصره نصير الحق والدين ... الفاضل ... شمس الدين ... وسال عنه فيها ... اعاد ...

فان المقسم هو الذي يصدر عنه لا بالعرض ولا بالقسر والفعل الصادر بسبب التباين الجسمانى الاضح عن هذين واما الرابع فلا يتاتى لتساوى نسبة ذات
المفارق الى جميع الاجسام والمواد اما ان اختصاص هذا الجسم بتوسط فى صدور هذا الفعل عن المفارق اما بما هو جسم فلزم الاشتراك المذكور او لعلة
او لقوة فيه زائدة على الجسمية فهو المط وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت بالمعاونة او بكونها سببا قريبا او لقوة فى ذلك المفارق فتلك القوة
اما ارادية مخصصة او ليست كذلك فعلى الثانى يكون حكمها حكم ذات المفارق فى بعض الاقسام الثلثة المذكورة فيها واما عن الاول فتعلق تلك
الارادة بصدور الفعل عن هذا الجسم دون ساير الاجسام اما القيرة بخاصيته بها يمتاز عن غيره فيختص بهذا الفعل بها على سبيل الاتفاق والجزاف والامور
الاتفاقية والجزافية لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع وكلامنا فى الافعال التى يبتنى عليها الطبيعية كتبريد الماء وتسخين النار فتلك الخاصية
اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان كان الشق الاول فهو المط لانه ثبت فى الجسم مبدا موجب
لصدور الفعل وان كان الثانى فهو ايضا يستلزم المط لان الذى يفعل فعلا فى الاكثر مختصا بذلك الامر يقتضى رجحان تلك الفعل على
وجه يحصل الجسم به صدوره فعدم صدوره لمانع والا لزم ترجيح المرجوح فعند عدم المانع لا بد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتى فيكون
المبدأ موجبا والتخلف فى الصدور دائما يكون لعايق غريب فى الفعل ليكون دائما ولا اكثريا كما ثبت فى الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا
يفعل بالطبع وان كان الثالث فيلزم ان يكون الفعل قسريا او جزافا لما علمت بعينه اما دائمى او اكثرى وكلامنا فى الفعل الذى لا يكون بالقسر ولا
بالجزاف وقوله وكذلك ان قيل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى انه يعنى حكم كون الفعل الكثرى الوقوع من شئ وحكم كونه اولى به كلاهما واحد فى
استلزام كل منهما قوة يصدر منها ذلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذى الخاصية صدوره منه بها النسبة الى غيره لا صدوره
او من صدور نقيضه فهو بتلك الخاصية اما موجب له او مرجح والمرجح اما مرجح بالذات او بالعرض والذى بالعرض هو خارج عما نحن فيه فبقى ان يكون
بالذات والذى يكون مرجحا بالذات لصدوره فعل ولا مانع له من قسر او عرض فيكون موجبا للامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة هى المراد
من القوة فتلك القوى هى مبدأ الافاعيل الجسمانية سواء كانت مشاركة من العلة البعيدة بان يصدر القوة اولا من المفارق ثم يصدر بها جميعا
الفعل او بتوسطها بين تلك العلة وبين الفعل حتى يكون هو المبدأ القريب دون المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق
عظيم وربما يلوح لك منه شئ بتتبع ما بيناه فى مسئلة الجبر والقدر ثم ان لقايل ان يقول انكم اثبتم القوى المختلفة فى الاجسام لا بحصول مع اتفاقها فى
الجسمية فاذا كان الاتفاق فى الجسمية والاختلاف فى الافاعيل يقتضى اثبات القوى فاثبات القوى ايضا يستدعى اثبات قوى مختلفة لحصولها الجسمية
هذه القوى وهكذا يرجع الكلام اليها فيتسلسل والجواب ان تلك القوى التى هى مبادى الاصناف ان كانت اعراضا متاخرة الوجود عن الاجسام فالحال كما
ذكرت ولكن هى او مباديها صورة مقومة للاجسام الطبيعية يتحصل بها الاجسام انواعا والجسمية المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس
للفصول المختلفة ولا استبعاد فى كون ملزومات مختلفة لها لازم مشترك اعم منها فان سميت تلك المبادى اعراضا او كيفيات بعد وضوح المطلوب
فلا مضايقة فيها وقد مر فى مباحث اثبات الصورة ما يفى بدفع هذا الاشكال وامثاله **قوله** ولنؤكد لبيان ان لكل حادث مبدأ ماديا الآه اعلم ان
لكل حادث مبدأ فاعليا ومبدأ ماديا والمبدأ الفاعلى هو الذى يجب به صدور الفعل ان لم يكن مانع والمبدأ المادى هو الذى يمكن ويصح صدوره عنه
وعند عدمهما جميعا يمتنع الفعل وعند وجودهما جميعا يجب على الاطلاق وقد اثبت الشيخ بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الافعال والحركات
مبادى فاعلية هى المسماة بالقوى الارادية والطبيعية والان يريد ان يثبت لها مبادى مادية وقد مر من الكلام ما امكن الاكتفاء به فى اثبات هذا
المقام عند دفع ما ذهب اليه طائفة من ان القوة مع الفعل دائما لكن الشيخ اراد استقصاء القول فيه ولا بالجملة قال ولنؤكد وذلك لان اكثر المنكرين وتوغلهم
فى الانكار لهذا الباب كانكارهم واصرارهم فى نفى اثبات القوى الفاعلة والطبايع بناء على قولهم بالفاعل المختار على الوجه المشهور المستلزم للجزاف
والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد علمت ان الارادة العالية لا تخصص شيئا الا لمخصص فيه ولم يعلم هؤلاء القوم ان امكان الارادة الجزافية
مضر فى باب العلم والمعرفة واثبات الصانع وصفاته وغير ذلك من المقاصد الشرعية ولم يبق اعتماد على اعتقاده لا فى المبدأ ولا فى المعاد ولا فى
حسن وتقبيح فعل ولا فى تصديق وتكذيب لراى وهذا الذى دعاهم الى انكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد اذ عانا من شرهم فى الدين ومن شره
على عقايد المسلمين ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول الموجود اما حادث واما غير حادث واما غير الحادث فمنحصر فى البارى جل اسمه وعلمه
ولسماؤه الحسنى لا على وجه يقوله الصفاتيون القايلون بالقدماء الثمانية ولا على وجه يقوله القايلون بثبوت الاشياء المنفكة عن الوجود ولا على وجه
يقوله المشاؤن القايلون بالاعراض القائمة بذاته ويسمونها الصور العلمية الالهية ولا على وجه يقوله الافلاطونيون القايلون بالجواهر المفارقة والصور القائمة

بذاتها

بذواتها المتباينة الذوات المتباينة لذات الاول تعالى بل على نحو آخر بيناه في اسفارنا الالهية وقد يخبط بعض المتاخرين فقالوا الحادث اذا قيل
له اول يعني به ان الزمان لوجوده اول والقديم ما ليس لزمان وجوده اول فان من القديم ما ليس لوجوده زمان بل بالحقيقة القديم ليس لوجوده
زمان اول واما القديم العرفي وهو ما يطول مدته فانه بالحقيقة حادث فلزمان وجوده اول وقد يراد بالقديم ما ليس له مبدأ اصلا فلا قديم بهذا المعنى
الا الله وما سواه حادث حدوثا ذاتيا مما مر فعلى الاصطلاحات كلها لا يخرج شيء من القدم والحدوث جميعا واما الحادث الزماني فكل واحد منه
يتقدمه امكان وجوده وموضوع لهذا الامكان والحجة في ذلك ان الحادث قبل حدوثه ممكن الحدوث (الوجود فان) وليس امكانه السابق بنفس عدمه فان الممتنع
ايضا معدوم وليس بممكن وايضا امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان لا ينافي الوجود وان نسبته الى الوجود نسبة النقص الى التمام
والضعف الى القوة والعدم ينافي الوجود فليس امكانه (عدمه) وليس ايضا امكانه نفس هويته لوجوه منها ان الامكان يقع بمعنى واحد على ما يخالفه هويته
وماهيته ومنها انه يعقل الشيء اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثا ان الامكان معنى من باب المضاف والحادث قد لا يكون كذلك ورابعا ان امكان الشيء الحادث
حاصل قبل حدوثه وهويته ليست حاصلة قبل الوجود وليس الامكان ايضا نفس قدرة القادر عليه فانه لا بد ان يكون ممكنا حتى يقدر عليه فيمتنع ان يقال
شيء كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن فلو كان الامكان نفس المقدورية لما صح هذا القول فكانه قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او غير ممكن
لانه غير ممكن وايضا فقدرته صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وايضا لو كان امكان الشيء عين قدرة القادر عليه او عين
مقدوريته لم امكننا العلم بامكانه بنظرنا في نفس ذلك الشيء بل بان ينظر في حال القادر هل له قدرة عليه ام لا والتالي باطل لانا كثيرا ما نستدل
على كون الشيء مقدورا عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفسه هل هو محال او ممكن فاذا كان الامر كذلك لكنا عرفنا المجهول وبطلان التالي يستلزم
بطلان المقدم فظهر ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء مقدورا عليه وان كانا الموضوع واحدا لاستلزام كل منهما الآخر الا ان احدهما حال الممكن
باعتبار نفسه وهو الامكان والآخر حاله باعتبار نسبته الى فاعله فاذا ثبت هذا وتقرر ثبت ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء قادرا الا ان القدرة صفة
القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وهو ظاهر وحين كون الحادث ممكنا قبل الحدوث فامكانه حاصل فهو اما معنى وجودي واما معه
والثاني باطل والاول يستلزم امكانه وقد علمت ان الامكانات بعضها قريبة وبعضها بعيدة وانه قد يكون الامكان امكان سابق وليس الامكان طبيعة يقوم
بذاتها اذ لو كان كذلك لما اتصف بها شيء فانه ما كان اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره ولا يمتنع ان يكون شيء يحمله تارة يقوم
بنفسه وتارة يحدث في محل فيحل فيه لما برهن ان المستغني عن المحل لا يعرض ان يحل ابدا وايضا الامكان كما مر معنى اضافي والذي يقوم بنفسه ليس من عينا واذا ثبت
ان الامكان الذي ليس مفارقا عن المحل ولا جوهرا الا في موضوع فهو اذن عرض في موضوع فامكان الحادث الذي يسبقه لا بد ان يكون في موضوع ولا بد ان يكون
ما فيه امكان الحادث امر يتعلق ما بالحادث اذ ما الاتصال لشيء اصلا فليس بان يكون فيه امكان ذلك الشيء اولى من غيره فكل حادث يسبقه امكان وجوده
وحامل لامكانه وذلك الامكان الذي في الحادث قبيل وجوده وذلك الحامل يسمى موضوعا ومادة وهيولى وغير ذلك كالمحل باعتبارات مختلفة فالموضوع بالقياس
الى العرض والمادة للمركب من الصورة والهيولى للصورة والبدن للنفس وربما اطلق المادة للمعنى الاعم فكل حادث مسبوق بمادة ولا جرم قيل انه لا بد
في الكائن من مادة لامادة لها وهي الهيولى الاولى البسيطة سواء كانت نفس الجسم كما عليه الرواقيون او ابسط منه كما عند المشائين قالوا والهيولى لا يحدث وما
سوا الا لكان يسبقها هيولى اخرى فامكان اخر فيها فيكون الهيولى المفروضة هيئة او صورة فيها فلا يكون هيولى وهو محال وايضا يعود الكلام اليها ويتم
الهيولى وهو ايضا محال والحاصل انه لا يحدث الا ماله قوة وجود في هيولى او مادة وذلك الحادث اما مع المادة او عن المادة او في المادة كما مر والحادث
يفتقر الى المادة من جهتين احدهما الاستعداد المتقدم شرط لوجوده فانه اذا كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادثات لتغير القابل او ما في حكم القابل
لاستعداده للحصول بعد ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص والثاني لحاجته الى المادة في قوامه اذ قد علمت انه ما قوامه بذاته
لا يكون حادثا عندنا اما النفس الناطقة التي هي مع المادة لا في المادة فلا يحتاج عندهم الا من جهة واحدة من هاتين الوجهين وهو ترجيح الحدوث لما لا استعداد
ولكن يحتاج النفس الى المادة من وجه آخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة المادة من كلا الوجهين يترجح الحدوث بحسب الاستعداد الذي لقوم انه كالآلة
النفس عندهم اعراض قائمة بالنفس فيكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل ههنا وحاجتها لانها الذاتية ومقوماتها من جهة واحدة هي جهة الوجود واما
ما في المادة فهي يقوم الوجود يفتقر الى المادة لا في قوام الماهية واما ما عن المادة فهي يقوم الحقيقة فان المادة جزء من حقيقتها الخارجية كالماء والهواء الذي
الماء الخارجي مجرد صورة المادة قبل الصورة مع المادة والماء الخارجي لا يعقل الا بالجسم فالحادث عن المادة يقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكائنات الفاسدات
واحدة والا لكان الفاسد وهو مع مادته الكائن حادث مع مادته فحدوث الحادثات دون استعداد سابق وقد لا تدخل ذلك الى تغير الفاعل واعلم ان الامكان

[illegible]

هو ممكنية الشيء لا غير وهو معنى واحد حصل في المبدع والكائن لكن ما به الممكنية قد يكون نفس مهية الشيء كما في المبدعات وقد يكون صفة تلحقها بذاته وهيولاه اذا
عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة وما يجري مجراها الى هذا كالصحن بيتا او سفر جوهر فانه صفة البيت في الجوهر اذا احضر في الذهن واحضر ما قدر ما
وسعها من الرجحان او المامكان امكان وجودهما فبهذا ينحل شبهة من يقول ان الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجب في مادة الحادثات
كما مر وكذا ينحل شبهة من يقول ان الوجوب كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة كالصحن معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان الجواب منها بالقياس الى ما هي امكان له
وقوة عليه معنى عدمي والصحن بالقياس الى ما يسعه من الرجحان الا بالقياس الى الوجودي معنى عدمي وهذا لا ينافي كونه في نفسه موجودا والامكان
الذي قيل انه معنى عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتي ومن القوة الاستعدادية وليس ايضا يلزم ان يكون كل من المتضايفين
موجودا في الاعيان كما علمت من قبل فثبت ان الامكان الذي يعدم عند الفعل قوي في نفسه معنى وجودي فله سبب لا محالة يكون حادثا او بسببه لا محالة امكان اخر
وهكذا الى غير انقطاع ثم الهيولى انما يقوى على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة لا على ان توجد فانها قوة محضة وامكان الصورة هو ان توجد لا على ان يصير بالفعل
شيئا فانها هو فصل لا تحصر فاعلم هذه الدقايق فانها انما تعجلت لا تجدها مجتمعة في غير هذا الشرح الا في كتبي مع لحوق ومستفرعاتها هي العدة الوثقى والنور
الاسنى والحكمة العليا والمعرفة القصيا **قوله** ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان المراد بهذه الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة
في هذا الفصل من احوال القوة والفعل ومنشأ هذا التوهم هو ان كل حادث يتقدمه امكان وجوده وان القوى مبادي الافعال وان الفعل يتقدم
من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال الممكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم
المهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قالت طايفة من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبخ الفلسفة ان القوة
على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا ذاتا وزمانا فجعلوا المبدأ الاول امرا بالقوة وذهبوا في ذلك الى مذاهب شتى قد حكاها الشيخ
عنهم وعلة ما حملهم الى ذلك ما وجدوا في البزر والنطفة انهما قبل النبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى والاستعدادات لا تقوم بذاتها
لانها من حيث هي كذلك اعدام الملكات فلا بد فيها من امور وجودية هي ذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخرى فنقول ان الامر في الاشخاص الجزئية الحادثة
كما ذكروه فان قوة زيد قبل فعله وامكانه قبل وجوده الا ان قوة زيد قايم بوجود عمرو الذي هو ابوه فتقدم القوة على الفعل تقدم زماني وتقدم الفعل على
القوة تقدم ذاتي والتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من التقدم الزماني لان المتقدم بالذات علة بالذات والمتقدم بالزمان علة بالعرض كما تستعمل في المقالة الرابعة
وبالذات اولى بالاعتبار مما بالعرض على انه لا تحقق قوة الا ويكون قبلها بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص اخر الا ترى ان الدجاجة من البيض والبيض ايضا
من الدجاجة وكل انسان من نطفة وكل نطفة من انسان ولا شك ان الانسان اولى بالتقديم من الانسان سواء اعتبر بحسب الزمان او بحسب الذات او بحسب الفضيلة
فمن هذه الجهات يكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكاينات الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا
امكان وما قيل ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس مهيته من حيث هي هي وليست باعتبار
نفسها بحيث لا يتعلق بها شيء اصلا بل المجعول والمفاض بالذات هو الوجود لا غير فالممكن وجود لا يعقل مهيته لكن اذا تحقق الوجود والمهية من علته فالعقل
ان يلاحظ المعاني الثابتة الصادقة عليه لذاته بلا جعل وتاثير وهي المسماة بمهية الشيء اذا لاحظها من حيث هي هي وجدها في ذاتها لا موجودة ولا
معدومة فيصفها بالامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لا بد من مرجح وسبب لتساوي نسبتها الى الطرفين فيحكم عليها بعد الامكان بالحاجة
الى السبب ثم وجد ان السبب ما لم يكن موجبا تاما لا يمكن حصول نسبة الموجودية اليها فحكم عليها بالايجاب بعد الامكان والحاجة فالوجود بالقياس اليها التي نسبة
الموجودية اليها متأخرة عنها بهذه المراتب وهذا لا ينافي كونها هو الموجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر لانه الاصل في الموجودية وانت تعلم
ان كل ما اعتبر من المعاني والاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة كان حاله بحسب اعتبار نفسه متقدما على كل شيء بالاضافة اليه وهذا
لا ينافي تأخره عن ساير الاشياء في الواقع فاذن قد ثبت ان الاشياء الدايمة لا يسبقها قوة وامكان بحسب الواقع وان القوة متأخرة عن الفعل
بجميع وجوه التأخر منها ما علمت انها امر ايضا لا يقوم بذاتها فيحتاج ان يقوم بجوهر قائم بذاته يكون موجودا بالفعل اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يكن
مستعد القبول شيء اذ الليس المطلق لا يوصف بانه ممكن ومنها ان الشيء الذي بالقوة لو لم يكن من شأنه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس هو بالقوة
ولا يمكن ان يخرج بنفسه من القوة الى الفعل بل بشيء غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشيء بالقوة ثم ذلك الشيء ان لم يكن بالفعل ابدا فلا بد ان يصير
بالفعل بعد القوة من مخرج اخر يخرجه من القوة الى الفعل وينتقل الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهي الى امر هو بالفعل دايما وكثيرا ما يكون القوة
يخرج الى الفعل بشيء من جنس ذلك الفعل او من نوعه موجود قبله بالزمان كالحار يسخن فيوجد منه حار والبارد فيبرد فيوجد منه بارد وكالانسان

منها ماده والانسان يولد منه انسان فيكون ما بالقوة مع كونه مقارنا للامر بالفعل ليس من جنس فعليته متاخرا بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته بل من نوعها فنى النطفة مثلا قوة مقارنة لصورة معدنية تتقوم بها ليست من جنس فعليتها ومتاخرة بالزمان عن صورة حيوانية هو من نوع الفعل وكذا الحكم في البزر والشجرة التي يحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان في تقدم الفعل على القوة اعني ما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهو الوجود الذهني فانا نعرف الفعل قبل ولا نعرف القوة ولا نحده الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط به اربعة خطوط مستقيمة متساوية بزوايا قوايم ولا يحتاج في تحديده الى ذكر القوة وتعقلها لا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا بذكر المربع او تصوره فيتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس ومنها التقدم بالشرف والكمال فالفعل وجود والقوة عدم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في كل شيء من افراد الفعل والوجود والنقص والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر هو عدم شيء او عدم كمال الشيء اما بالذات او بالعرض والشر بالذات من كل وجه لا يمكن وجوده اذ لو وجد لكان من حيث كونه موجودا خيرا لا محالة وقد فرض شرا محضا هف فالشر المحض لا وجود له بل الموجود من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال من شانه ان يكون له كالقوى التي هي اعدام الملكات كالجهل البسيط والضعف والتشويه في الخلقة واما لانه سبب مناف للخير كالجهل المركب والظلم والغم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم الشرور الواقعة في هذا العالم هو الالم لان الادراك وان كان من افراد الوجود كان فرد العلم متحد مع المعلوم كالوجود مع المهية فادراك المنافي يكون وجود المنافي من افراده لكن هذا الادراك ان كان علما حصوليا ذهنيا كان وجود المعنى المنافي في النفس وان كان حضوريا كان وجود العين المنافي في النفس كالالم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا او فقد العلوم والكمالات المدركة لها في الاخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجود العدم للنفس ووجود كل امر هو تاكده فهذا الوجود من افراد مهية العدم الذي هو الشر ولهذا يكون اشد شرية من نفس الاعدام التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها والحاصل ان اكثر الشرور الواقعة انما هي في الامور التي هي مشوبة بعدم او قوة ولو لم يكن في الوجود امور معها او منها او فيها ما بالقوة لكانت الكمالات والغايات بتمامها حاصلة للاشياء موجودة معها فلم يكن شر بوجه من الوجوه ومما ذكرناه ظهر لك ان القوة على الشر خير من فعله والخير بالفعل خير من القوة عليه لما علمت ان وجود كل شيء تاكده وكماله فكمال الشر شر من نفسه واما الخير فلا شك ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لان قوته عدمه ونقصه قوله قد علمت حال تقدم القوة اه تاكيد لما ذكره صريحا او تصريح لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا بعد الفعل مطلقا واما القوة الجزئية فيتقدم زمانا على الفعل الذي هي بالقياس اليه لكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها او مجانس له تقدما بالطبع وبالزمان ايضا وقد لا يتقدم كالحيوانات المتولدة والنباتات المتكونة من غير سبق من نوعها او جنسها ولكن لا بد في كل من القبيلين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما بالذات ومقارنته لها في الزمان به يخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا يتقوم بذاتها بل بفعل ومتى لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل محض لم يكن خروج شيء من القوة الى الفعل فالفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان وبالحد والعلم وبالشرف والكمال اعلم ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يشوبه قوة وان فرض انتفاء جميع ما سواه وهذا شان الاول تعالى والى ما لا يقارنه قوة اصلا في الواقع ولكن للذهن ان يلاحظ ذاته عند قطع غيره عنه وهذا شان عالم علم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه وليس هذا من تنزه الاول جل اسمه والى ما يقارنه القوة لا من قبل ذاته وحقيقته بل من قبل كمالات وجوده كالنفوس الفلكية والى ما هو بالفعل تارة في وجوده وبالقوة اخرى كالصور والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته هي كونه بالقوة فيكون قوة على كل شيء واليها انتهى جهات القوة والاستعداد كما الى الواجب ينتهي جهات الفعل والكمال فانظر الى حكمة الصانع والرحمة الالهية ولما كان غير جائز ان يقف جوده على حد متناه يبقى وراءه الامكان الغير المتناهي وجد منه هيولى ذات قوة غير متناهية في الانفعال كما ان قوته غير متناهية في الفعل وكان لا بد ايضا في تجدد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما الانسانية من تجدد امر ما يكون نحو وجوده هو التجدد والانقضاء ويكون تجدده تعين البقاء فوجد اشخاص جرمية دائمة الحركة الذاتية والوضعية الدورية لاغراض علوية يتبعها استعدادات غير متناهية ينضم الى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الآزال والآباد ولو لم يكن الهيولى والحركة ما صحت اللانهاية في الممكنات فان الاجسام متناهية العدد والمقدار والعلل والمعلولات واجبة النهاية لا يحصل من العدد المتناهي والجهات المتناهية الا امور متناهية واجبة النهاية ولا يحصل من الحد وكان ينقطع الفيض ويقف الوجود على ذلك المبلغ وتقف عنده فيبقى في كتم العدم امور جمة غير متناهية ويبقى الامكان على غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل فواجب الوجود نظم النظام ورتب الاكوان والاجسام وحفظ نظامها باللانهاية في الحادثات وكان اشرف الحادثات المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير جائز

خروج

خروج الممكن منها دفعة يترون الابدان ولا مع الابدان لتناسبهما عددا ومقدارا بحسب الاستعداد ان يحصل من واهبها قرنا بعد قرن دائماً بحيث ربما
هوا ما سعيدة منعمة اذا كملت او شقية معذبة ان نكست وسها **قوله** في التام والناقص الوجود اما تام واما ناقص والتام ما فوق التمام اقول
والناقص اما مستكف اولا والتام في كل شي هو الذي حصل لجميع ما يليق به ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج الى شي يتمه
ويكمله ثم التام ان كان مع ذلك من جنس كالما فضل عنه الى غيره فهو فوق التمام والا فهو تام فقط والناقص ان لم يفتقر في تمامه وكماله الى سبب منفصل
عن ذاته وعن مقوماته واسبابه الذاتية فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب مباين خارجي فهو الناقص الغير المستكفي والتام ما يناسب ما بالفعل
والناقص ما بالقوة ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل وهذه المعاني مما يتصور ذكره
او بعضه في اكثر الانواع بحسب حيثيا بها من الكميات والكيفيات وصفاتها وغيرها او بعض الوجوه الا ان الحكماء استعملوا هذه الاقسام الاربعة في طبيعة
الوجود والموجود بما هو موجود قالوا التام هو الذي حصل له القسط من الوجود الذي يليق به وفوق التمام هو الذي وجوده افضل من قوة
الوجود ومع ذلك يفضل عنه الوجود الفائض على ساير الاشياء والناقص المطلق الذي هو ليس له كمال الوجود الذي ينبغي له بل يحتاج الى مكمل
يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الناقص الذي يحصل له الكمال الا شيئا فشيئا وكما لا بعد كمال الى النهاية من علل وجوده ومقومات ذاته
ولا يلزم ان يكون هذا الاستعمال بطريق النقل من معنى آخر سابق بل بطريق اطلاق الاعم على بعض افراده مبان يكون الكثرة او العدد او الزيادة المفهومة
من لفظ التام والمعتبرة في حده وكذا القصور والعدد والنقصان المفهوم من لفظ الناقص مما هو اعم مما هو بالذات او بالعرض او بالحقيقة او بالاعتبار
وهذا اولى من ان يكون لهذا اللفظ معان مختلفة بعضها اقبل وبعضها ابعد ويقع فيه انتقالات من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام
كان مستعملا اولا في ذوات العدد والاعداد فيقال هذا تام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمتصلات فيقال هذا تام القامة باعتبار ما يعرض من العدد
الاشياء والادرع ثم في القوى والكيفيات فيقال هذا تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما هو وجود مطلق فيقال هذا تام الوجود
باعتبار انه قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود او جميع ما ينبغي لوجود على الاطلاق كان للوجود انحاء واطوار متعددة تقومها اجزاء او فرضا او
مجازا او الكل حاصل له بالابتداء فهذا صفة الواجب والذي قبل وصف المفارقات العقلية العقلية والناقص مقابل لكل من هذه الافراد والحكماء اذا
استعملوا التام او الناقص ارادوا به المعنى الاخير لان موضوع احكامهم وعلومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود لا ان فيه انتقالا من معنى خاص
لهذا المعنى الى هذا المعنى فالمعنى واحد والتفاوت انما وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات والموضوعات كثيرة الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل
بمعنى واحد في كل ما يتم به الشي مع انه يختلف افراده غاية الاختلاف فكمال الجوهر جوهر وكمال العرض عرض وكمال الاسود سواد وكمال الحرارة
حرارة وكمال الاعمى بصر وكمال الحيوان نفس دراكة وكمال السفينة ربان وكمال المدينة العادلة سلطان عادل وهكذا اطلاق الكمال على هذه الامور
الغير المحصورة ليس بطريق النقل والتشبيه بل على الحقيقة الاصلية الا انه قد يكون معنى مجازي لشي حقيقي لشي آخر فالمعتبر في معنى
الكمال ليس ماخوذا فيه على وجه الحقيقة الا على الوجه الشامل للموجود والموهوم والمشبه وبما هو صادق ولو لا التشبيه اقربيا او لا ولذلك يوصف
القوى بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الآثار والافعال فيقال الواجب تعالى غير متناهي القوة والقدرة مع كونه
في غاية التنزه عن الكمية والكثرة وبالجملة حمل اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اولى وارجاع المعاني المختلفة الى معنى جامع اليق بالحكمة ولهذا التعمق
والامعان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من دأب الحكيم وعادته لان مبناها على الظنون والتخمينات ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من انه لما
كان التام يلزمه التناهي الى غاية ونهاية فيكون للشي التام اول ووسط ونهاية ويكون ذا عدد الا انه قيل الجمهور لا يقولون بعدد او ذي عدد هو اقل
من ثلثة انه تام ولا ايضا انه كل او جميع فالثلثة انما صارت تامة لان لها مبدا ووسطا ونهاية واما الاثنان فهو ناقص من جهة فقد احد الامور
الثلثة فيه فان اعتبر فيه مبدا او وسط فلم يكن ذا نهاية فيكون ناقصا من جهة فقدان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدا ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان
كان ذا وسط ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون واحدا او
اكثر قليلا كان او كثيرا الا ان جملتها في انها واسطة كشي واحد واما المبدأ والنهاية فلا يجوز ان يكون شي منهما في كل عدد تام الا واحدا لا غير فلا
يكون لعدد واحد مبدآن ولا منتهيان انما جاز ذلك لعددين مختلفين فكون العدد ذا مبدء ونهاية وواسطة فهو اقصى ما يمكن ان يقع في
هذه الامور واتم ما يوجد فيه هذا الترتيب ولم يكن وجودها مجتمعا الا في الثلثة فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مزية
لبعضها على بعض فان تفاوتها ونهاياتها في كون الواسطة في بعضها اكثر وفي بعضها اقل ليس تفاوتا في شي من هذه المعاني فان كون الواسطة كثيرا

لا يوجب

لا يوجب كونهما اتم وساطة ولا ايضا كونهما قليلا يوجب ان يكون اضعف توسطا بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط وفي كونهما واقعين بين
طرفين مجاورين لها وهذه التمامية كما انها يتصور في طبيعة عدد مخصوص لا بما هي طبيعته واما من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية
لها اصلا اذ لا نهاية لها اذ ما من عدد الا ويمكن فوقه عدد آخر يشتمل من جنس وحدانه ما لم يوجد فيما العشرة تامة في العشرية ناقصة في العشرينية
وغيرهما مما هو فوق العشرية واعلم ان لاهل الحساب اصطلاحا آخر للفظ التام والناقص والزايد فالتام كل ما يكون كسوره الصحيحة مساوية
له كالستة فان له نصفا هو الثلثة وثلثا هو الاثنان وسدسا هو الواحد والمجموع ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره ازيد كالاثني عشر
والزايد ما هو بعكس الناقص كالسبعة ثم ههنا بحث هو ان التام عند الحكماء هو الذي يوجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شيء مما يمكن له
مفقودا عنه ان كان من شرطه ان يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير فلم يكن المفارقات العقلية تامة وان كان ذلك اعم مما يكون لذاته او بسبب الغير
فلم يكن فوق التمام مختصا بالواجب جل ذكره فان كلا من العقول يفيض عنه الوجود على غيره فكما ان كلا منها موجود بالحقيقة وان كان بسبب الباري
فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بافادة الباري اياها والعجب من جماعة من المتأخرين قالوا بتوحيد الافعال وان لا مؤثر في الوجود الا الله
ولم يقولوا بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون فانه مدرك لعزيز المنال والحق ان هذه الوحدة لا ينافي كثرة الوجودات
المخالفة الحقايق والذوات فالاولى ان يراد بالتام وفوق التمام المعنى الاعم ويكون كل منهما حاصلا في الواجب وفيما يليه من خلفاء الله ومقربيه
كان الموجود شامل لهما لكن على وجه اشد واقوى فالسبق قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والخليفة نايب المستخلف يفعل ما يفعله لكن
على وجه اضعف والا لم يكن خليفة فشان العقول القادسة افاضة فاضل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته فهي ايضا فوق التمام مع انها دون
الاول بما لا يحيط به عقل **قوله** ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة المعنى آه هذا القول الى آخره واضح المعنى غني
عن الشرح على انه ليس فيما اشتمل عليه من المعاكير فايدة يعتني بها ويليق ايرادها في هذا العلم الذي بالحري ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية
ودقايق المعارف البرهانية مما خص به الاولياء الكاملون والحكماء الشامخون الراسخون في العلم والحكمة الآخذون علومهم من مشكوة النبوة والاعلام
ونور الوحي والالهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والايمان وكان الشيخ ضاعف الله قدره اراد ان يبسط في الكلام ههنا جريا
على عادته في المنطق وغيره من كتب الشفاء من ايراد المقاصد على سبيل من البسط والتفصيل والشرح والتطويل ولم يقتصر في الالهيات مثل
ما في غيرها فاورد فيها امورا غير مهمة جمعها مع ما عنده من الاصول المهمة ليحصل من المجموع كثرة حجم ومن القبيح للمتكلم في هذه العلوم ان يطول
في ايساغوجي وباب قاطيغورياس وباري ارمينياس وغيرها حتى الشعر والخطابة من الصناعات الخمس ثم اذا جاء ووصل الى عظايم الامور ودقايق
الاسرار والانوار التي هي الغاية القصوى والعمدة الوثقى قصر وخفف فاهمل ايراد كثير من المهمات فيها واخطأ في بعض ما اورده من المواضع
والابواب التي لا يسع الانسان الا اصابة الحق فيها ودرك الصواب فيجب على الحكيم ان يكون اكثر اعتنائه بالامور المهمة ان اتفق له الخروج الى امور
غير مهمة كان ذلك زيادة لتحقيق القدر المهم وكان سقراط معلم افلاطون الالهي مع جلالة شانه في العلم والعرفان وسمو مكانه في الحكمة والبرهان
مقتصرا على العلوم الالهية معرضا عن التعليميات وغيرها معتذرا في آخر عمره باني كنت مشتغلا باشرف العلوم علما منه ان ذلك هو الذي يصير
به الانسان مستحقا في الملكوت بنية العالم العلوي صايرا من المقربين واصحاب الارتقاء خليفة الله في الارض والسماء **قوله** المقالة
الخامسة الغرض في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال الماهيات وهي الامور التي يعرضها العموم والاشتراك فرضا او تحققا بالقوة او بالفعل
واحكام كل واحد من اقسامها الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ونحن قبل الخوض في شرح الفصول نذكر بعض القواعد
والاصول المحتاج اليها في هذا الباب مما ذكره هذا الشيخ في ايساغوجي ونورد ايرادا على وجه التلخيص ليكون تذكرة ومعينا على التحصيل موجبا
للتسهيل لمن وفق له والتيسير على الطالب المحصل الخلق لاجله وهي هذه الاول ان الموجود من الاشياء اما انيات او مهيات والوجود كما علمت ليس بحسب
المعنى الانتزاعي وان الوجود هو بالحقيقة امر بسيط وليس بكلي ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئي مندرج تحت ذاتي اصلا لبساطته واما المهية
فالمراد به المعنى الكلي والمفهوم الذي من شانه ان يعرضه الكلية واقسامها اذا كانت في الذهن وقد اختلف في انها هل هي موجودة ام لا فالفلاسفة
على انها موجودة والمتكلمون على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلايل وحجج والحق عندنا انها موجودة بالعرض تابعة للوجود في الجعل والوجود
اذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الا انحاء الوجودات وهي الموجودة بالذات لكن كل وجود يصدق عليه ويتحد به عدة من المفهومات
بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال له الذاتي مشتركا كان او مخصوصا وبعضها في مرتبة متأخرة عنها ويقال له العرضي عاما كان او خاصا الثاني

كان باعثه تحقيق القدر المهم وتعيينه لطالب السعادة

المقالة الخامسة

ان المهية

ان الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي انما يلتئم حقيقتها من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف
بثبوته وتحققه والا لتركب كل من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد فيها موجود فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملا على الواحد والايراد عليه بان الكثرة لا بد من واحد من جنس
الوحدات التي فالتي هي منها الا الواحد الحقيقي ككثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون كل عضو مركبا من عدة اشياء
غير اعضاء فلا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشياء التي هي غير الاعضاء والاجزاء الاولية ويجوز ان يكون كل واحد منهما مركبا من شيئا اخر
وهكذا بالغا ما بلغ غير منته الى واحد ايضا هو بسيط حقيقي مندفع بان بطلانه اوضح لان الاجزاء الغير المتناهية اذا كانت متصلة الحلقة كانت
مترتبة ترتيبا فيجري فيها براهين ابطال التسلسل من التطبيق والتضايف والحيثيات وذي الوسط والطرفين وغيرهما فظهر ان البسيط موجود
سواء كان جزء الشيء او لا مثاله ذات الباري وماهيات الاجناس العالية وطبايع الفصول البسيطة كما ستجيء تفصيلها الثالث ان البسايط هل
هي مجعولة ام لا المشهور عند الجمهور من توابع المشائين انها غير مجعولة بل المجعول صيرورتها موجودا او شيئا اخر واستدلوا عليه بان
السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو ممتنع لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض معه
غيره او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول بطريق النقض وهو ان السواد كما ان له حقيقة فكذلك الوجود وكل ما فرض انه
المجعول والاثر فاذا امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فيلزم ان لا يكون حقيقة السواد مجعولا
ولا وجوده مجعولا فلا يكون السواد الموجود مجعولا اصلا هف وان قيل ان المجعول ههنا اتصاف الماهية كالسواد بالوجود او انضمام الوجود بها
قيل ان هذا ايضا مغالطة لان ذلك الاتصاف والانضمام او اي ما شئت له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة
سواء كانت بسيطة او مركبة من البسيط فان عقل ان يكون بعض البسايط مجعولا فليعقل في سايرها والا فلا وربما يجاب عن هذا بوجه دقيق
حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الاستدلال وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من الماهيات والوجودات بسيطة كانت او مركبة
بل هو حال ارتباطية بين الماهية والوجود فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول بل المجعول صيرورة السواد موجودا او اتصافه به لا بان يجعل
نفس الصيرورة بحقيقته التصورية بل بما هي نسبة وفرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه
وفي الثاني هو الطرفان والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق بين المرآة والمرئي فالمرآة بما هي مرآة
آلة النظر والملاحظة وليست مرئية ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت اليها والتفت بها صارت مرئية وانسلخت عن كونها مرآة وهكذا الفرق
ايضا بين التصور والتصديق فانهما نوعان من الكون الذهني اذ التصديق في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن تصور زيد وثبوته ولا عن تصور
الكاتب وثبوته الذهني ولا ايضا عبارة عن تصور نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايضا عبارة عن التصورات الثلث جميعا وحصولها في الذهن
بل التصديق م
لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق عبارة عن ادراك ان زيدا كاتب وصيرورته كاتبا بان يكون الطرفان ملحوظة بوجه ارتباط احدهما
بالاخر بان يكون النسبة متصورة بالعرض اي على وجه هي نسبة متصورة الى متصور ونسبة التصور الى التصور لا يمكن ان يكون متصورة والا انعزلت
عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا استندت واستند اليها صارت معنى اسميا وبالجملة فحال المجعول في الخارج عند المشائين كحال التصديق في الذهن
بان يكون اثر الجاعل هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررناه هذا غاية ما تقرر به طريقتهم وانت تعلم ان هذا التصوير وان كان صحيحا
والجعل بهذا المعنى وان كان واقعا في كثير من الافعال الصناعية والادراكات الذهنية في جعل المركبات الخارجية وصيرورة بعضها بعضا
بعد تحقق البسايط والكلام في جعل الحقايق ابتداء فالتصديق مثلا وان لم يكن عبارة عن تصور الاطراف لا البعض ولا المجموع الا انه لا بد
من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا الصبغ وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل [illegible]
ولكن لا بد من وجودهما حتى يجعل احدهما الاخر وذهبت اخرى الى ان الماهيات مجعولة دون الوجودات ودون الحالة التركيبية قالوا ليس ان الجاعل
يجعل الماهيات موجودة بل يجعلها فقط بمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس الماهية لا صيرورتها موجودة ولا الوجود بناء على ان الوجود ليس
امرا حقيقيا زايدا على نفس صيرورة الماهية وكونها بالمعنى المصدري فلا يصح ان يكون الصادر هو ولا الاتصاف به لما ذكرنا والذي يقال ان السواد
سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل حق ونحن نقول به اذ الذاتي غير معلل لكن كلامنا في ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه
مفتقرا الى الغير وكونه سوادا او لونا غير مفتقر اليه والى هذا المذهب ذهب الاشراقيون كالشيخ المقتول واتباعه ومن وكل من اتى بعدهم والمتاخرون

تعليل مبهم وهو تمويه سخيف من الاول كما سيعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول بالذات ليس الماهية ولا اتصافها بالوجود اما الماهية فلانها لو تعلقت بالجاعل لما امكن لنا تعقل شيء من الماهيات الا بعد تعقل الامر المرتبط بجاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله بل يلزم ان يكون المجعول من الامور الذاتية والمقومات التي لا يمكن تعقل الشيء الا بها وان يكون جميعها من مقولة المضاف وكون ماهية واحدة تحت مقولتين بالذات والتالي باقسامها باطلة فكذا المقدم واما الاتصاف فلما مر بل المجعول بالذات جعلا بسيطا هو الوجود اذ هو الموجود بالذات والماهية مجعولة بالعرض كما هو موجود بالعرض ولا يلزم هيهنا شيء من المفاسد فان قلت يلزم ان لا يكون الوجود وجودا في نفسه اذا فرض عدم الجاعل ولان يكون تعقله بعد تعقل الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايضا علة الاحتياج الامكان ولا يتصور في الشيء ونفسه قلت الوجود في كل شيء نفس هويته التشخصية الخارجية ولا يمكن تعقله الا بالشهود الحضوري وهو شان من شؤون جاعله متفرع عليه لا يمكن حضوره الا متعلقا بما هو مفيضه وليست حقيقته الا نفس التعلق بغيره مضافا من التعلق لا مفهوم التعلق اذ كل مفهوم كلي يحصل منه في الذهن فهو امر كلي والوجود بعين له عند الله وامكانه عبارة عن افتقاره لقصوره الى جاعله لا غير والمضاف كذا كل مقولة هي من اقسام الماهية المعروضة للكلية والوجود ليس بماهية لشيء كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق بغيره مضافا كما لا يكون الوجود القائم بذاته جوهرا الاصل الرابع في الفرق بين ما هو جزء للماهية المركبة وبين ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من عدة امور فلا بد ان يكون لكل احد تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد ثبت ان علة العدم عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي تتركب عنها كان بطلانها معلولا لبطلان تلك الامور لكن يكفي في بطلانها بطلان احد منها وبهذا يقع الفرق بين علة الوجود المركب وبين علة عدمه فان اجزاء حقيقة المركب متقدمة كلها على تلك الحقيقة في جانب الوجود وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها ثم لما كانت الصور العقلية مطابقة للامور الخارجية فيجب تصور تقدم اجزاء الجملة عليها فكما يجب تصور تقدمها يجب تقدم تصورها ايضا لان تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع متأخر عن حصول الاحاد فيلزم ان يكون العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع وظهر من هذا ان الحقيقة المركبة لا بد وان يجتمع فيها هذه الامور ومن لوازمها وجودا وعلما خارجا وذهنا فهذا الذي عرفت هو خواص اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها ذهنيا يلزمها الامر خواص الاول هو كونها بينة الثبوت للماهية لان البين للشيء هو الذي لا ينفك تصوره عن تصور ذلك الشيء والذي لا ينفك عن الشيء ويكون مع ذلك اقدم تصورا منه فهو احرى من كونه لا ينفك الموصوف بالاخص موصوف لاتصافه بالاعم فالذي يتقدم تصوره على تصور الشيء كيف لا يكون بين الثبوت له تصورا واما الثاني فهو عدم احتياجها الى سبب جديد لاجزاء الماهية المركبة اذا تحققت كانت مفرداتها متحققة لا انها سابقة عليها فكيف لا يستغني عن سبب جديد بل اللازم ان كلاهما امر واحد وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب الجديد فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني هو المعنى بكونها بينة الثبوت واستغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعنى باستغنائها عن السبب فالاستغناء عن السبب اعم من كون الشيء بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني وظهر ان الخاصية المساوية لاجزاء الماهية كونها متقدمة عليها في الوجودين والعدمين وهذه الخاصية يستلزم خاصية اخرى وهو الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العلمي فهو البين وان اعتبر في الوجود العيني فهو الغنى عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اعم من الخاصية الاولى لان الاولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية هي مطلق الوجود ومطلق الحصول الاعم من الحصول المتقدم الخامس في كيفية اجتماع اجزاء الماهية المركبة اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعهما واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لعدم تعلق احدهما بالاخر فان قيل اليس المعجون يتكون من اجتماع اجزاء كل منها غني عن الاخر نقول ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء بحسب امتزاجها وتماسها صار كالجزء الواحد الذاتي هو الجزء المادي واما الجزء الاخر فهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الاثار وهي محتاجة الى الجزء الاول ولا يمكن ايضا ان يكون كل من الاجزاء محتاجا الى الاخر لاستحالة الدور فاذن الواجب ان يحتاج بعضها الى بعض لا على طريقة الدور ليحصل من اجتماعها حقيقة واحدة واعلم ان فضيلة كل مركب بفضيلة جهة الوحدة وهي جهة الصورة فالصورة ان كانت بعضها محتاجا الى الاخر والاجزاء موضوعة لها كان المركب مركبا غير طبيعي ضعيف الوجود وان كانت الصورة حيث يحتاج اليها الاجزاء ايضا كالحاجة التي اليها الا على وجه الدور المستحيل بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى والصورة فذلك مركب له وحدة طبيعية ثم كلما كانت الصورة اقوى تحصلا واقل افتقارا الى المادة كان المركب اشرف وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى صورة لا يحتاج الى المادة في ذاتها وصفاتها الخاصة وكذا في كثير من افعالها

كالادراكات العقلية والوهمية والخيالية بل في بعض ما لها كالحركات واستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وهذا غاية درجة الحقيقة المركبة كالافلاك
ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الشرف والخلوص ثم يتجاوز ويرتقي عنها الى البساطة والتجرد السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي
واعلم ان اجزاء الماهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه وقد لا يكون وهو كالسواد مثلا فانه يشارك البياض في اللونية ويخالفه في كونه قابضا للبصر
ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فاذا السواد مركب في نفسه من اللونية وقابضية البصر ولو كانت اللونية نفس القابضية لكان كل لون سوادا
ولكن هذا التركيب لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه انه لو تميزت اللونية المحضة عن القابضية المحضة اما ان لا يكون محسوسة او محسوسة فعلى الاول فعند
اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة او لا فان لم يحدث فلم يكن السواد محسوسا هف وان حدثت فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية
والقابضية وهو خارجة عنهما مغايرة لهما اذ المعلول مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك الهيئة المحسوسة فاذا يلزم ان يكون اجزاء القوام للشيء
المحمول عليه خارجة عنه وذلك مح واما اذا كان الجزءان او احدهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او مخالفا له فان كان لونا مخصوصا
مخالفا له في خصوصيته فيكون نوعا اخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة اذ يلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع هف فان انضم اليه فصل
او حدث هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك مح فثبت ان اللونية غير متميزة من القابضية في الوجود الخارجي فهما
موجودان بوجود واحد بل ذلك التميز انما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرناه السابع في اصناف التركيبات اجزاء الماهية اما ان يكون متصادقة او لا
والمتصادقة اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها اعم من البعض ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحساس
والمتداخلة الغير المحمولة كمادة المادة للشيء كالهيولى للجسم الذي هو مادة للحيوان لا بالمعنى الذي هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة و
الصورة للمركب منهما مادة وصورة وكالاعضاء للحيوان والاحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك
مثل العقول والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر مخالفة لسائر الجواهر كالجسم والهيولى والصورة وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا بد وان يمتاز عنه
بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين وهو كالانسان مركب من بدن هو مادة منه
جنسه القريب اعني الحيوان ونفس هي صورته منه فصله القريب اعني الناطق واما ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر كما علمت من حال
السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فقد جزم به الجمهور وذلك كالاشكال مثلا المثلث فانه سطح يحيط به ثلثة اضلاع فالسطح جنس
والاضلاع الثلثة فصله بل كونه محاطا بثلثة اضلاع فصله لانه المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما وجود متميزا
عن صاحبه واما ان الجوهر هل يكون من اجزاء لا يكون البعض جنسا والاخر فصلا فالجمهور زعموا انه لا يمكن كتركيب الجسم من المادة والصورة والتحقيق
ان كلا منهما يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب وبذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل من المركب العقلي يمكن
اخذ كل منهما بوجه لا يكون بحسبه محمولا عليه فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا في المركب او في البسيط
كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب المطارحات زعم ان كلا منهما في المركب مجعول بجعل اخر مستدلا بان الشجر اذا قطع و
الحيوان اذا مات يزول عنه فصله وهو النامي او الحساس ويبقى جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي وجد بعد القطع او الموت غير الجسم
الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة وتفكك الرحى واشباههما والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي
لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز تبدله بتبدل الفصل وانما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل نقول كما ان الجنس بحسب المعنى امر غير
محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما فكذا المادة امر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحد الصور المقومة
لوجودها ومعنى بقاءها مع توارد الصور عليها انها لضعف وجودها يكفيها لحوق صورة ما اية صورة كانت لا انها في حد ذاتها امر واحد
بالفعل باق بالعدد كسائر الامور الصورية فالحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة وتمام الشيء متضمن له وما
فوقه فالشيء شيء بصورته لا بمادته فلو امكن وجود الصورة مجردة لكان ذلك الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف
وهذا معنى التركيب الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي هذا المقام مباحث شريفة ولطايف انيقة ذكرناها
في الاسفار والله مفيض الانوار وملهم الاسرار **قوله** فصل في الامور العامة وكيفية وجودها اه الموجود اما وجودات واما ماهيات
وهي الامور التي يعرضها الكلية والعموم عند حصولها في الذهن ولا يمكن حصولها منفكة عن الوجود لا ذهنا ولا عينا خلافا للقائلين بشيئية
المعدومات من المعتزلة ومن يحذو حذوهم والغرض في هذا الفصل بيان معنى الكلي والعام وكيفية وجودها يعني ان الماهيات التي يعرض لها الكلية

والعموم هل هى موجودة فى الاعيان او لا وما نحو وجودها وكيف يوجد والموجود لابد ان يكون امرا متعينا شخصيا وكيف يوجد امر واحد
مع المتقابلات والاضداد فى امكنة واحيان مختلفة ووجه مناسبة هذا المبحث للذى فى الفصل السابق ان الكلى والجزئى يناسب القوة والفعل
فان الكلى موجود بالقوة فانه ما لم يصر جزئيا بانضمام المشخص اليه لم يصر موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه الفصل
لم يصر نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل وبانضمام المشخص اليه يصير
شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون هذه المهيات الكلية من الاعراض الذاتية الخاصة بالوجود فلذلك لان الموجود بما هو موجود صالح
لان يكون انسانا بما هو انسان او بما هو انسان كلى او فرسا كذلك او ملكا او نفسا بما هى نفس او بما هى كليات من غير ان يصير امرا خاصا طبيعيا
او تعليميا ولا الاعم من الوجود المطلق صالح التى منها الابعاد ان يصير موجودا مطلقا فهى من الاعراض الاولية الخاصة بالوجود هذا ولكنها
كونها معروضة للوجودات الخاصة الشخصية ولا ايضا يأبى فى عدم كون الوجود بما هو انسانا معينا او فرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد
ان يصير طبيعيا واقعا فى المادة والتغير او تعليميا واقعا فى التقدر والكمية **قوله** فنقول ان الكلى قد يقال على وجوه ثلثة اى قد ذكر
للكلى معان ثلثة احدها المعنى الذى له افراد بالفعل يحمل على كل واحد منها كالانسان والكرة والسواد والثانى المعنى الذى امكن ان يكون
له افراد كثيرة يحمل عليها وان لم يكن شىء منها موجودا كمعنى البيت الذى صنع من الذهب فجاز ان يوجد له كثير من الافراد وان لم يوجد
شىء منها من غير مانع عقلى والثالث المعنى الذى لا مانع فى نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو فرض منعه مانع عقلى او سبب
خارج من نفس مهيته ومعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة فى وسط الكل والاولى ان يجعل هذه المعانى الثلثة من اقسام
معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون الكلى مشتركا معنويا لا مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان البحث عن معانى الالفاظ والملاقات
اهل اللسان ليس من باب الحكيم فان مناط كون الشىء كليا وملاك الامر فيه هو كونه مفهوما ومهية كما ان مناط كونه جزئيا حقيقيا وشخصيا هو
كونه وجودا وانية او ذا وجود وانية من حيث هو كذلك فكل معنى ومهية غير الوجود بنفس تصوره لا يأبى العموم والاشتراك بين كثيرين سواء
كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة وبعضها او بعضها ممتنعة او ممكنة والممكن منها واحدا او كثيرا والواحد الممكن موجود ام لا والكثير الممكن اما
متناه او غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلى وهى ازيد من الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذا الكلام
فى ان هذا الكلى اه مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعانى فانه من جهة ان نفس تصوره غير مانع من القول على كثيرين يتحقق
فى ساير المعانى وان كان من جهة انحصاره فى واحد بسبب المانع الخارجى يكون مغايرا للبواقى وانما وجب ان يكون المستعمل فى المنطق
وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله للاقسام الباقية اذ العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث عن احوال
الكلى واقسامها الخمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصول
البعيدة والقريبة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغير ذلك وهذه المباحث لا يجرى فى الكلى الذى لا يوجد من حيث انه لا يوجد
ولا الذى انحصر فى واحد من حيث هو كذلك فيجب ان يحمل على الوجه الاعم لكن المنطقى انما يبحث عن هذه الاشياء بحسب معانيها المنطقية
التى من ثوانى المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعانى التى هى فى الدرجة الثانية فى المعقولية
فكان الفرق حاصل بين مفهوم الكلى المنطقى وبين مفهوم الكلى الطبيعى كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقى وهو مفهوم
الجنس وبين الجنس الطبيعى كالحيوان وكذا القياس فى النوع والفصل والعرض وجميع ما يبحث عنه فى المنطق وفى هذا العلم حتى الجزئى
الحقيقى على ما قال **قوله** واما الجزئى المفرد فهو الذى اه المراد من الجزئى المفرد هو الجزئى الحقيقى وهو لا يكون الا مفردا بخلاف
الجزئى الاضافى وهو الاخص من شىء فانه قد يكون كليا متكثر الافراد بالفعل او بالقوة فالجزئى الحقيقى هو الذى نفس تصوره يمنع
قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذات زيد مشارا اليه وكهذا السواد مثلا او لم يمكن كذات الباري جل ذكره والذى امكن تصوره سواء
كان بحسب الحس فقط كزيد المشار اليه وهذا الشمس او بحسب العقل فقط كهوية العقل العاشر مثلا فان صورة زيد المشار اليه لا يمكن حصولها
فى العقل ولا صورة العقل العينية يمكن حصولها فى الحس لكن الجميع بحيث اذا تصور متصور لا يمكن له فرض صدقه على كثيرين لامتناع نفس
تصوره المطابق لهويته الشخصية عن ذلك واعلم ان منشأ هذا الامتناع كما اشرنا اليه انما هو كون الشىء وجودا خاصا او ذا وجود خاص
فان الهوية الشخصية لا غير وكل ما هو غير نحو من انحاء الوجود فهو معنى كلى ولو تخصص بالف تخصيص **قوله** فالكلى من حيث هو كلى

صح له
وفى بعض النسخ كانت العبارة هكذا وهذا ايضا ... ... لكونها معروضة للوجودات الخاصة الشخصية او مقدارا مخصوصا الا بعد ان يصير طبيعيا الى اخره

شئ ومن حيث انه بريد الفرق بين الكلي المنطقي والكلي الطبيعي فكما ان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى اخر اي معنى حتى
كان يكون ذلك المعنى هو الواحد كانسان واحد او درهم واحد فكذا الكلي قد يراد به نفس مفهومه المذكور وسواء فسر بالمشترك بين الكثيرين
بالفعل او بالامكان او بما نفس تصوره ما نع من الاشتراك وغير ذلك وقد يراد به معنى اخر كمعنى الانسان او الشمس او غيرهما مما يكون ذلك
المعنى موصوفا بالكلية فكثيرا ما يتصور مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر بالبال شئ من المهيات الموصوفة به كما انه كثيرا ما يتصور كثير من
المهيات ولا يخطر بالبال انها كلية ويتصور الحيوان ولا يعلم انه جنس ويتصور الانسان ولا يعلم انه نوع والناطق ولا يعلم انه فصل ويتصور
هذا المشار اليه ولا يعلم مفهوم الجزئي فالكلي بما هو كلي شئ والذي يحمل عليه الكلي شئ اخر كما ان الجنس معنى وحده الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة والذي يلحقه الجنس كالحيوان مثلا معنى اخر وحده انه الجوهر ذو الابعاد الثلثة الحساس وليس احدهما داخلا في حد الاخر و
معناه لكن احدهما يعرض للاخر فالعارض هو المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي وظرف هذا العروض لا يكون الا الذهن اذ الموجود
في الخارج من الحيوان لا يكون الا شخصا فالشئ في الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا غيرهما من المعاني المنطقية حتى مفهوم الجزئي الحقيقي فالمهية
مثل الانسان بما هو انسان والفرس بما هو فرس ليست في حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعاني التي هي غيرها بحسب المعنى
والمفهوم فكما ان الفرس في حد مهيته ليس باسود ولا ابيض فكذلك ليس في نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا هو واحد ولا كثير
ولا موجود ولا معدوم والوجود اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان وكل منهما اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل اذ جميع هذه
الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية الفرسية **قوله** بل الواحد صفة تقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
اعلم ان اصناف الصفات العارضة للمهية كثيرة الا انها منحصرة في ثلثة اقسام لان عروضها اما يتوقف على وجود المهية مطلقا او غير متوقف
والمتوقف على الوجود اما متوقف على الوجود الذهني او على الوجود الخارجي مثال العارض الموجود بها الخارجي كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض
الذهني كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية في القضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ذهنيا صرفة وتسمى القضايا الطبيعية
والمراد من الطبيعة المستعملة فيها كقولهم الكلي الطبيعي والنوع الطبيعي ليس مبدأ الحركة والسكون ولا مبدأ الصفة الذاتية كما في هذه الحركة طبيعية
وهذا اللون طبيعي او طبيعة النار كذا او طبايع الفلك كذا بل المراد مهية الاشياء وذواتها الكلية كما ان القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية
كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك ليست خارجيا صرفة ومثال عارض المهية بهو كالوجود والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل ونحو
لوازم المهيات كالزوجية للاربعة وتساوي الزوايا القائمتين للمثلث والشيخ اورد من امثلة الاقسام الثلثة مثال القسمين الاخيرين وهو
عارض المهية كالواحد والكثير والوجود والعدم وعارض الوجود الذهني كالكلية لان مقصوده اثبات المغايرة بين المهية وجميع لواحقها اذ
ثبت مغايرة بينها وبين ما هو عارض بنفسها بما هي هي وعارض نفسها بما هي معقولة فلا محالة يثبت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها
الخارجي بطريق اولى فان قلت اليس عمم الوجود بين العيني والنفسي والوجود العيني من الصفات الخارجية قلنا الوجود وان كان عينيا خارجيا
ليس من العوارض والصفات الخارجية اذ العارض الخارجي ما يكون المعروض متقدما عليه والعارض متميزا عنه في الوجود والمهية متحدة بالوجود
الخارجي وقد ذكر فيما سبق كيفية هذا الاتصاف فان قلت اذا كان الوجود وما يجري مجراه مما يعرض نفس المهية من حيث هي هي فلماذا قال الشيخ
ان الفرسية في حد نفسها لا موجود ولا واحد ولا كثير وفي كلامه نوع تناقض قلنا سيظهر لك دفع هذا التوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير
تدافع **قوله** فان سئلنا من الفرسية ... وبيان ان المهية ليست من جهة نفسها او باعتبار حد ما شيئا اخر غير نفسها ومقومات نفسها
من وحدة او كثرة او وجود او عدم او عموم او خصوص او شئ من طرفي المتناقضين مع انها متصفة باحد الطرفين في الواقع وسلب ما عن
شئ من حيثية لا ينافي الاتصاف به من حيثية اخرى كما ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه كاتب وعالم
فهو سئلنا عن الانسانية بطرفي النقيض بان قيل هل الانسانية بما هي انسانية موجودة ام لا واحدة ام لا لم يمكن الجواب الا بسلب
اي شئ كان المسئول عنه من المقابلات عن المهية ... مقابلها فان الجواب بالايجاب لا بالسلب ولكن ذلك بشرط تقديم حرف السلب على الحيثية
بان يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا لا كاتب لا ان يقال الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان من الصفات ما يتوحد
ويتحد بها المهية من حيث تلك المهية لكن حيثيتها حيثية المهية بمعنى ان معنييهما متغايران وان اتحدا في الوجود وبالجملة ان المهية بالقياس
الى عوارضها حالتان احديهما الاتصاف بها والاخرى نقيضها ايضا عندها اعني من حيث هي هي وتلك الحالة بالقياس الى العوارض ...

يعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما والاخرى الاتصاف بها حين اخذت كذلك فهي بالقياس الى العوارض التي يعرضها مع
الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها فالمهية بالقياس الى عوارض الوجود يرتفع عن الطرفين في مرتبة
من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود واما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم يخل عن احد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها
حيثية ذلك العارض فالذي شرط الشيخ من ان لا يكون السلب بعد من حيث انما هو بالقياس الى العوارض التي لا يخلو المهية من حيث
هي عن احد طرفيها واما حالها بالقياس الى العوارض الخارجية فخلوها عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جايز اذ ليس اذا لم يكن للانسان حركة
في مرتبة ذاته كان له مقابل الحركة لان خلو الشيء في الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن خلوه عنهما في مرتبة من الواقع غير مستحيل
لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض حصول الشيء في مرتبة هو سلب حصوله في تلك المرتبة بان يكون المرتبة قيد المنفي لا للنفي
اعني رفع المقيد لا الرفع المقيد وعلى هذا لو سئل بطرفي النقيض في شيء من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كل منهما ولو سئل
بالطرفين في شيء من عوارض المهية كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان تلك
العارض ليس من مقتضيات المهية حتى صح الجواب في لوازم المهية كما توهمه صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاؤها
للسلب لظهور فساده ولا الغرض ايضا من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب الايجاب المعدولي المقتضي لوجود الموضوع لان مناط الفرق
بين العدول والتحصيل في تقديم الرابط على السلب وتاخيره عنه **قوله** وبهذا يفترق حكم الموجبة والسالبة يعني بوقوع الجواب
باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال دائرا عن طرفين احدهما موجب والاخر سالب وبين
ما اذا كان عن طرفين هما موجبتان في قوة الموجبة والسالبة فانك اذا سالت هل الانسان من حيث هو انسان موجود او ليس بموجود
وسئلت ايضا هل الانسان من حيث هو انسان موجود او لا موجود ولا شك ان الاولين موجب وسالب وان الاخيرين موجبان لكنهما في قوة
الاولين في ان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الاخر في الواقع وبالعكس كما في الاولين وفي المساواة بينهما وبين الموجبة والسالبة
في اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان من الامور الموجودة فانما يتحقق الفرق بين هذين وذين بانك تجيب عن السؤال الاول بطريق
السلب بشرط تقديمه على الحيثية ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني باحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال
الثاني يقتضي ان الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب اذا لم يكن مقابله وهو الموجب الاخر متحققا صادقا كان هذا الموجب صادقا
ولكن معنى صدقه ههنا مع هذه الحيثية يقتضي ان معنى الانسانية بعينه معنى اللاموجود وهو فاسد فلو اجيب كان جوابا فاسدا
وكذا الجواب بالموجب الاخر وهو افسد لكذبه في ذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجودا في الواقع او واحدا او ابيض كان معناه بعينه
معنى الوجود والوحدة ومهية بعينها مهية شيء مما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال
المردد بين الموجبين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب وعدمه لكن بالشرط المذكور وفايدة تقديم السلب في الجواب
ليكون مدخوله وما اضيف هو اليه من الحيثية ولا يكون السلب في تلك المرتبة لئلا يكون عينها ومحمولا فان نقيض وجود الصفة في تلك
المرتبة كانت سلب الصفة المقيدة بانها في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب
في تلك المرتبة فان تلك المرتبة خالية عن الصفات الزايدة خالية عن سلبها ايضا **قوله** واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير
يعني اذا قال قايل ان مهية الانسانية مثلا من حيث انها هي هل يكون موصوفة بلحوق هذه الصفات التي هي بعد الذات ام لا فسبيل
الى الثاني لضرورة اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية والملحوقية ونحوهما فيقال
نعم هي موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك المهية عين الموصوفية وبمعناه كيف والموصوفية حالة اضافية ثبوتها متاخرة عن ذات
المهية وذات الصفة فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هي انسانية مشوبا بالنظر الى ما هو متاخر عنها بمرتبتين بل معنى موصوفيتها
بشيء من الصفات انها في حد نفسها لا تابى عن ورود شيء من تلك الصفات اليها من خارج وبسبب فاعل مباين لها وبعد لحوقه
اياها يصير موصوفة بالفعل فكونها موصوفة ايضا كنفس الصفة امر لاحق بها **قوله** فلهذا ان قال قايل آه هذا السؤال لكونه
واقعا بين موجب وسالب لا بين موجبين في قوة النقيضين فيكون مستحقا للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا اي ليس غيره لكن سلب العيرية
مستلزم للاتحاد اي مستلزم لان يكون الانسانية التي في زيد هو نفس الانسانية التي في عمرو ومعنى ذلك ان الانسانية بما هي انسانية

في مرتبة المهية

معنى واحد وحيثية واحدة لا يختلف وان تعددت الوجودات والخصوصيات ولا يلزم من ذلك ان يكون الانسانية التي في زيد والتي في عمرو
والتي في بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لا يابى الكثرة بالعدد وفي اكثر النسخ وقع بدله فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول
ووجهه صحيح مع ان السؤال دائر بين الايجاب والسلب لان سلب الغير المستلزم للوحدة كما بل امر مجمل بين ما يكون بحسب العدد وما يكون
بحسب المعنى فالجسمية والناطقية في زيد متغايران بالمعنى متحدان بالعدد والسؤال المجمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل فاذا سئل
ان هذا غير هذا لم لا يمكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى اخر ولهذا قال وليس يلزم من تسليم هذا اي من تسليم ان هذه الانسانية ليست
غير تلك الانسانية ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع في الايجاب سلب الغيرية مطلق لا سلب للغيرية
مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية والفرق يتحقق بين اطلاق السلب وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التي
فيهما بما هي انسانية انسانية لا غير والغيرية التي بينهما بامر خارج عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هي
انسانية شيئا غير الانسانية بل يلزم ان يكون معناها بعينه معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية وذلك باطل **قوله** على انه اذا قيل
يريد زيادة التاكيد في تحصيل معنى الماهية وتجريدها عما هو خارج عنها مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل الانسانية
التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هي معناه انها انسانية فقط غير ملتفت فيها الى شيء اخر وكونها
في زيد انها انسانية وشيء اخر هو في زيد فكيف يجتمع الخلط والتجريد معا ثم لا يخلو اما ان يكون مرجع ضمير انها او هي او يكون في قول القائل
الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية وكذا من حيث يكون انسانية كذا اما ان يكون يرجع الى الانسانية التي في زيد فيلزم التناقض
والكذب في الحكم عليها انها واحدة او مشتركة او ليست الا هي او ليست غير التي في عمرو وان يرجع الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فائدة
فيه اللهم الا ان يعني ان الانسانية التي لحقها من خارج ان حصلت في زيد فصارت زيدا في الوجود وقد جردناها من هذه الخصوصية ومن
كونها في زيد فهل هي كذا ففي مثل هذه الملاحظة ايضا يقع الخلط بين اعتبار الانسانية واعتبار غيرها واقله اعتبار الاطلاق فانه
ايضا ضرب من التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة الماهية من حيث هي خارجة عنها الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد
جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصيل وغير ذلك مما لا يدخل
في حدها **قوله** فان سئلنا سائل اه قد سبق شبيه هذا الكلام منا في وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل هذا السؤال
فان في الاجوبة الواقعة عن السؤالات المرددة بين الايجاب والسلب لكل ما هو غير الماهية واجزائها لو تاخر السلب عن الماهية الحيثية بنفسها
يفيد كون السلب لتلك الاشياء بعينه نفس الماهية وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها من تلك الحيثية ولا شك فيه
فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مسلوب عنها جميع تلك
الاشياء وقد علمت ان سلب شيء عن تلك الماهية لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب في تلك المرتبة فانها قيد وظرف
للمسلوب لا للسلب وقوله فقد عرفت الفرق بينهما في المنطق اشارة اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب او الى الفرق بين العنوان
والمصداق او الى الفرق بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف او الى الفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد **قوله** وههنا
شيء اخر اه يريد ان الموضوع في مثل هذه السؤالات المشتملة على ذكر الحيثية كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب او ليس
بكاتب او هل هو في زيد وعمرو واحد او متكثر يرجع الى موضوع المهملة فان القضية المهملة عند محققي المنطقيين هي التي وقع الحكم فيها على
نفس الماهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعية ولا بقيد العموم والخصوص حتى يصير كلية او جزئية او شخصية ولما كانت الماهية من حيث هي
لا تابى عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وساير المتقابلات اللاحقة لها في انحاء وجوداتها فالمسئلة التي يكون موضوعها هي موضوع
المهملة يحتمل المتقابلين في المحمول فلا يقتضي حصر الجواب في احدهما اذ ليس فيهما شرط التناقض وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك الماهية
كالانسانية كانها واحدة مشارا اليها او مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية فح كان الجواب منحصرا في احد المتقابلين لكن لا يكون الحكم
عليها من حيث الانسانية ولا الحيثية المذكورة جزء من الموضوع والا عادت مهملة فان اعتبارها ايضا في اعتبار التقييد بالوحدة او
التجرد او كونها مشارا اليها اشارة يجعلها متعينة عقلا او خارجا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا قيل تلك انسانية من هي انسانية
وان كان فيه اشارة زايدة على الانسانية لكن لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث لا يحتمل سلب الطرفين معا وايجابهما معا ولم يجب

محمد

بحسبه ان يكون واحدا او كثيرا والتي في زيد هي التي في عمرو في غيرهما على انه لا بد ان يكون اما هذا واما غيره لعدم شرط الاختصاص من تلك الجهة فالطرفان يمكن سلبهما وايجابهما من جهة ومن جهة اخرى لا بد ان يكونا متقابلين غير مجتمعين ولا مرتفعين فالانسانية ليست بما هي انسانية واحدة ولا كثيرة ولا التي منهما في زيد مثلا غير التي في عمرو مع ان الانسانية في نفسها واحدة وكثيرة وزيد وعمرو زيد اذ يجوز اجتماعها لذاتها مع هذه الامور كلها لكن بشرط لحوق الوجود المعين لا يكون الا احد الطرفين من المتقابلات فانسانية زيد غير انسانية عمرو بالاعراض التي بها يصير هذا وذاك وغيرهما ولا يمكن وجودها في نفس الامر الا مع العوارض فالانسان من حيث هو انسان في الواقع اما واحد او كثير او موجود او معدوم او زيد او غير زيد اذ لا يخلو الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما في واحد بالعدد فلهذه الاعراض والمشخصات تاثير في الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقوم والتاثير في نفس الماهية بالتخصيص والتحصيل الوجودي لا القوامي فانها ما لم تتشخص لم توجد فيكون المشخصات من الامور الخارجة عن الماهية المنضمة اليها واعلم ان الزائد على الماهية على قسمين قسم يكون كجزء للحقيقة ويكون نسبته اليها نسبة الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زائدا على الحقيقة التشخيصية والقسمان كلاهما خارجان عن نفس الماهية منسوبان اليها لكن تاثير الاول في كونها موجودة وتاثير الاخر في كونها على صفة **قوله** ونسوق من راس الخ

لما كان الفرق بين الماهية من حيث هي هي وبين ما يلحقها من العوارض سيما ما يكون مغايرتها بمجرد العقل والاعتبار كاللابشرطية وبشرط اللائية وكالعموم والتخصيص بالعموم والاطلاق والتقييد بالاطلاق لا يخلو عن صعوبة وقد وقع في هذا المقام اغلاط كثيرة واشتباهات قوية اراد زيادة توضيح وتقرير في البيان وتذكير لما سبق بوجه اخر والفرق بين الوجه الذي سلف والذي ذكر هاهنا ان الاول على سبيل الاخذ من الاعم الى الاخص شبه التقسيم في قوله لكل من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء بالحقيقة الكلية شيء وكقوله ان الفرسية بما هي فرسية شيء ليس هو واحد ولا كثير ولا غيرهما وانما هو واحدة او كثيرة شيء مع زيادة صفة والذي ذكر هاهنا على سبيل الاخذ من الاخص الى الاعم ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان ههنا شيئا محسوسا يصدق عليه انه الحيوان والانسان ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا ولا انسانا فقط بل انسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق على المجموع الانسان مطلقا اعم من ان يكون مجردا انسانا فقط او مركبا مع غيره فالمركب مع غيره انسان طبيعي لكونه مقارنا مع طبيعة مادية او لكونه ليس بمحض الطبيعة الانسانية بل شيء منسوب اليها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس الماهية وقد يراد بها مبدأ الحركة والسكون للجسم الذي فيه وكلا الوجهين ههنا جايز والحاصل ان الانسان الطبيعي كانه مركب من الانسان وشيء اخر بل اشياء اخر فاذا كان الانسان الطبيعي انسانا وعوارض اخرى ففيه انسان منظور الى ذاته من حيث هي هي بلا شرط اخر من عموم او خصوص او وحدة او كثرة او تجرد او خلط او وجود او عدم او باعتبار انه بالقوة او بالفعل حتى عن اعتبار عدم الاعتبار وهو اعتبار الاطلاق عن القيود وان كثيرا من هذه الصفات يتحقق للماهية من حيث هي لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات ولهذا قيد اعتبار القوة بقوله من حيث هو بالقوة فان الماهية وان كانت في ذاتها قوة ان يكون موجودا او عاما او غير ذلك لكن معناها ليس معنى القوة بل هو من لوازمها ومقارناتها وغير ملتفت اليها عند الالتفات الى نفس ماهية الانسان بما هو انسان واما الانسان العام فعمومه شيء زايد على الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصيته بامر زايد عليها وكذا كونه موجودا في الخارج بشيء زايد وكونه معقولا بوجوده في العقل ففي جميع هذه الامور انسانية وشيء اخر فاذا كان في الوجود الخارج او في النفس انسان وشيء كان الانسان كالجزء لهما عند التحليل وان كان مع غيره فان ذات الشيء ذاته سواء كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته مع غيره لم يكن ذاته ذاته فعلت الشيء دايما له كونه مع غيره اضافة عارضة له زايدة كزيادة ذلك والفرق ان الاضافة بما هي اضافة حتى اضافة الزيادة امر نسبي غير مستقل وجودا وادراكا فلا يصير محكوما عليها بشيء ما لم يصر ملتفتا اليها فزيادة شيء بما هي زيادة شيء ليست زائدة فاذا نظر اليها بانها ايضا امر غير الطرفين حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة كون الانسان بما هو انسان مع غيره ايضا غير كون الانسان في نفسه فكونه في نفسه متقدم بالذات على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا محالة على الانسان الشخصي الذي هو انسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض شخصية بها يصير مشارا اليه حسا ممتنعا عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلي لانه انسان مع نحو من الوجود يحتمل الاشتراك وذلك لا يكون الا في العقل وبالجملة متقدم على الانسان الكوني وعلى الانسان العقلي تقدم البسيط على المركب

وتقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية والتحليل العقلي فان الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص وكذا الحيوان بما هو حيوان
لا كلي ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه ان لا يخرج من اطراف هذه المتقابلات وعدمها لم يجوز الاجتماع فيه بين المتقابلين
منها فالانسان بالشرط المذكور اى بما هو انسان فقط وان كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس هو بذلك الاعتبار
انسانا ما كما ليس هو بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين اذ في كونه انسانا ما زيادة على كونه انسانا كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على
انسان ما فيه زيادة على زيادة بل هو بذلك الاعتبار انسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه نفسه فكون انسان ما موجودا لا يمنع
كون الانسان بما هو انسان موجودا لانه اذا كان هذا الشخص هو انسان ما موجودا فالانسان الذي جزءه يكون موجودا كالبياض
المقارن للجسم فانه من حيث هو بياض موجود وان كان غير ممكن الافتراق عما يقارنه لان المقارنة لا ينافي المغايرة بل تؤكدها فالمقارن شيء
سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده مع غيره كالصفات والاعراض فان وجود الاعراض في انفسها هو بعينه وجوداتها للموضوعات
او لم يكن كذلك بل عرض ان يكون مقارنا لغيره كالمثلث مع الزوايا والاربعة مع الزوجية فان وجود المثلث في نفسه شيء وكونه ذا الزوايا شيء
اخر عارض لازم له تفصيل وتحقيق اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل امر كان من شأنه الاشارة اليه مراد امر هو وجوده الخاص به ومعنى موجودية
المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها وان ثبوت كل شيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان هو موجود اعند التحقيق
عبارة عن كون بعض الموجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها هو للموجود والوجود لا المعاني والمفهومات فمفهوم الانسان
لا يحمل عليه انه انسان ولا موجود فكما ان كون كله موجودا او واحدا لا يوجب ان يكون مفهوم الوجود او مفهوم الوحدة موجودا فكذا كون
شيء حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان او معنى الانسان من حيث نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء ومطابقه مطلقا
هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا لا بشرط الوجود وقولهم ليست الماهية من حيث هي الا هي معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها
او بذاتياتها ولا يحكم عليها بعرضياتها كيف وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري في وجود له او وجود صفة له فكيف يكون مع عزل
النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية والطبايع التصورية موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية
ولهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اي ليست في ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ اتحاد
ان لم يكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل بمعنى موجوديتها اتحادها بالموجودات فافهم هذا فانه
من مزال الاقدام للعقول ومضال الافهام والعقول **قوله** ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان اه كلام هذا القائل
لا يشبه ان يكون كلام رجل واحد فانه مع كونه مشتملا على الاغلاط التي انبها عليه الشيخ يناقض بعضه بعضا فانه اعترف
بان الحيوان بما هو حيوان موجود لكنه غير موجود لهذا الشخص بل مفارق للاشخاص وهذا تناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
وكان الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد الشخصين عين الاخر فكان كونه هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة ان ما به الاشتراك
غير ما به الافتراق فيثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص فكيف تكون مفارقا محضا والقائلون بان للماهيات وجودا مفارقا
عن هذه الاشخاص لم يقولوا بان معناها غير موجود في الاشخاص بل قالوا انه كما ان لها وجودا في الاشخاص لها ايضا وجود اخر عن الاشخاص
مفارق على ما يحكي عنهم الشيخ في الفصل السابعة لهذا الكتاب من ان في الوجود انسانين في معنى الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان
معقول مفارق ابدي وجعلوا الكل منهما وجودا الى اخر ما حكاه عنهم ولذلك حكم الشيخ بركاكة كلامه واعتذر عن ايراده ودفعه كانه ارذل
مرتبة من ان يشتبه فساده على عاقل وقوله تشحط بالحاء المهملة تشحط المقتول بدمه اضطرب وتشحط في دمه وتمرغ فيه وفيه استعارة
لطيفة حيث شبه حال من تصورت نفسه بمواد الصور الادراكية الفاسدة التي لو صحت كانت بها حيوة النفس بحال مقتول تلطخ تمام
جسده بدمه الفاسد الذي به حيوته لم يفسد **قوله** فنقول ان هذا الشك اه كلام هذا القائل مشتمل على وجوه من الغلط
الوجه الاول انه زعم ان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشأ هذا الغلط انه جعل اختلاف
الاعتبارات والحيثيات مطلقا مستلزما للاختلاف في الوجود فان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا مطلقا امور متغايرة بالاعتبار
لكنها كلها واحدة في الوجود اذ لا منافاة بين كون واحد هذا الشخص وبين كونه حيوانا ما وكونه حيوانا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان
من حيث هو حيوان يجب له ان يكون اما عاما واما خاصا بمعنى عدم الخلو والانفصال الحقيقي بل الحيوان لم اعتبار لا يكون بحسبه عاما

ولا خاصا وهو الاعتبار الذي لا يلحقه الا نفسه وله اعتبار بحسبه يحتمل العموم والخصوص جميعا من غير منافاة وهو كونه مع مطلق الوجود اعم من الذهني والخارجي فانه يحتمل كلا من العموم والخصوص وله اعتبار بحسبه لا يحتمل الجميع وهو كونه موجودا باحد الوجودات بخصوصه فهو بذلك الاعتبار اما خاص واما عام فان كان موجودا مجردا عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصفي العموم والخصوص متقابلان يشترط وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية عندنا الا بالتعين العقلي والوحدة العقلية فالذي اشتهر عند الجمهور من ان المهية في الذهن كالانسان مثلا من حيث كونها متشخصة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كما ينبغي نعم هي من تلك الحيثية غير محمولة على الاشخاص الخارجية اذ الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود واما الاشتراك والعموم فهو ضرب من الاضافة الوجودية اعني استواء نسبة ذلك الوجود الى وجودات الاشخاص وسيجيء زيادة ايضاح لهذا المعنى والوجه الثالث من وجوه الغلط خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمعنى والعموم فزعم ان المعنى الواحد اذا كان موجودا في كثيرين يلزم ان يكون واحد بعينه موجودا في الكثرة موصوفا بصفات متقابلة موضوعا للاوضاع المتخالفة وليس كذلك فان جسما واحدا بالعدد يمتنع وجوده في احياز متعددة واتصافه بصفات متقابلة ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجودة في احياز متخالفة موصوفة بصفات متضادة **قوله** وههنا شيء يجب ان نفهمه الخ يعني ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء فالحيوان بما هو حيوان مع انه لا يقتضي عموما ولا خصوصا ولم يصح ان يقتضي عدم كونه عاما او خاصا اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى سلب الخصوص لم يوجد منه خاص ولو اقتضى سلبهما لم يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام او العموم فلم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع المتناقضين في كل فرد منه بخلاف ما اذا لم يقتض شيئا من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع ولاجل ذلك ادعى كون الحيوان بما هو حيوان لا يقتضي شيئا ولا شرطا يجب ان يكون الفرق متحققا بين الحيوان بما هو حيوان بلا شرط زايد وبين الحيوان بما هو حيوان بشرط لا شيء زايد فالاول موجود خارجا وذهنا بخلاف الثاني حيث لا يوجد الا في اعتبار الذهن اذ لو وجد في الخارج لكان متصفا مع وجوده وتشخصه ووحدته والمقدار انه مجرد المهية واما الحيوان بلا اشتراط شيء اخر فانه موجود في الخارج وان كان مع الف شرط يقارنه من اسباب خارجية عن نفس المهية واما قول الشيخ لو كان الحيوان مجردا باشتراط ان لا يكون معه شيء اخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل الافلاطونية وجود فاقول ان اراد بالشيء الاخر بالشرط المذكور كل ما هو غير نفس المهية الحيوانية حتى الوجود والوحدة فالمثل الافلاطونية ليس كذلك بل لكل منها وجود عقلي ووحدة عقلية والوجود سواء كان عقليا او خارجيا امر زايد على المهية في التصور وكذا الوحدة وان كان متحدا لكل منهما معها في الخارج وان اراد به كل ما هو زايد على المهية ووجودها ووحدتها الشخصية من الصفات والاعراض وذلك وان استلزم تجويز المثل المفارقة لكن في استحالة هذا التجويز نظر كما سيأتي حين نحقق حقيته ولا فرق بين الصورة العقلية من كل نوع من الحيوان الموجودة في عقلنا كما امر فيه وبين تلك الصور المفارقة التي ذهب اليها افلاطن واتباعه الا بالقيام وعدم القيام بشيء ولو جاز ان يكون القايم بذهننا مقولا على كثيرين موجودين في الخارج فليجز ذلك في تلك الصور وان كان المحمول نفس المهية من غير ملاحظة تعينها ووجودها العقلي فكذلك في تلك الصور فقوله لو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذي يطلب ونتكلم عليه مشترك الورود بينهما لان الحيوان المطلق ان كان هو المجرد عن الزوايد التي لكل صورة في العقل ويعرضها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول على كثيرين بهوهو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجود الذي وجد به كان فهو كما ان من شأنه ان يحمل على الصور الحيوانية المادية كذلك يحمل على الصورة الحيوانية العقلية ان كان لها وجود في الاعيان كما لها وجود في الاذهان والقول بانه هل للانواع الحيوانية وجود مجرد في عالم العقل كما يقوله الاقدمون ام لا فذلك بحث اخر لا يليق بهذا المقام **قوله** فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي الخ اعلم ان الحيوان سيما النوع المحصل منه ماخوذا من الكون والحصول ويمكن اخذه على وجوه واعتبارات احدها الحيوان الماخوذ بعوارضه المادية المقترن بوجوه الجسماني المادي المستحيل الكائن الفاسد وهو الحيوان الطبيعي وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارضه المثالية من المقدار والشكل الخيالي واللون المثالي وغيرها لا الموجود بوجود تمثيلي شبحي كما يوجد في الخيال منا بالاتفاق وفي الخيال المنفصل على الاختلاف وهو عالم عظيم الفسحة يحذو حذو العالم الطبيعي بما فيه من الافلاك والكواكب والحيوانات والاشجار والمعدنيات والارض والماء والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير وله طبقات بعضها الطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو الحيوان الصوري والمثالي وثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية وله وجود في عقولنا بالاتفاق وفي العالم العقلي على اختلاف القولين وهو

الحيوان العقلي ورابعها الحيوان الماخوذ بمهيته لا بوجوده طبيعيا كان او مثاليا او عقليا والحيوان بهذا المعنى هو المحمول على كثيرين وهو
الذي ليس من هذه الحيثية موجودا ولا معدوما ولا واحدا ولا كثيرا بل المهية بالوجود موجودة وبالوحدة واحدة وبالكثرة كثيرة
فالاصل في الموجودية والمجعولية هو الاشخاص والهويات الفردية فانه ما لم يصدر عن الفاعل وجود لم يتحقق مهية اصلا والحري من هذه
الاربعة بان يقال انه الطبيعة الحيوانية التي قيل ان وجودها وجود الهوية لانه صادر على سبيل الابداع بمجرد الفيض الالهي والانشاء
في العقل من غير تعلق بمادة واستعداد ودوران هو الحيوان بالمعنى الثالث اعني الحيوان العقلي فان الصورة العقلية لكل نوع من انواع الكاينات
موجودة في حد الابداع باجماع الحكماء اما الحكماء المشاؤن واتباعهم ومنهم الشيخ فهي عندهم صور عقلية قايمة بذات الله تعالى واما عند
افلاطن وشيعته فهي عندهم منفصلة الوجود عنه تعالى فعلى اي الوجهين وجود الحيوان العقلي وجود مفارق ابداعي مقدم على وجود الحيوان
الطبيعي تقدم العلة الفاعلية على المعلول وتقدم البسيط على المركب لكن هذا النحو الثاني من التقدم والتاخر بين الحيوان العقلي والحيوان
الطبيعي امر غامض دقيق لا يعرفه الا الراسخون في العلم الشامخون في الحكمة واما الذي ذكره الشيخ ووصفه بان وجوده اقدم من الوجود الطبيعي وانه
وجود الهي واعني به مهية الحيوان ومفهوم الكلي فليس كذلك فان الحيوان بالمعنى الرابع وجوده تابع لوجود الاشخاص متاخر عنها وان كان معناه جزء
جزء معنى الشخص كيف وقد ذكر الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الثاني وهو في قاطيغورياس المنطق ان الاشخاص هي الجواهر الاولى
والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة وحقق معنى الجواهر الاولى والثانية والثالثة وحقق كون الاشخاص الجوهرية
اقدم جوهرا من الانواع والانواع من الاجناس وذكر ان الاشخاص هي الجواهر الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة
لان معنى الجوهرية يختلف فيها لانه مقول على الكل بالتشكيك لا بالتساوي بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اولى من جهة الوجود
ومن جهة الكمال والفضيلة وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس ثم اقام البرهان على ما ادعاه وبالجملة الاشخاص اقدم وجودا من الانواع و
الانواع من الاجناس فكل هو على عكس ما تصوره اكثر الناس لما راوا ان مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع وهو جزء مفهوم الشخص فالحيوانات المهيات
والمعاني الكلية غير موجودة الا بتبعية الاشخاص والهويات الوجودية **قوله** فكما ان الحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة فريد بيان ان العموم
والكلية كما يعرض للمهية في العقل بالقياس الى الاشخاص الخارجية كذلك قد يعرض لها بالقياس الى الاشخاص الذهنية اذ كما ان الحيوان والانسان
مثلا وجودات متشخصة جسمانية فوق واحد كذلك له وجودات عقلية فوق واحد كل منها مشترك بين الاشخاص الخارجية لان كلا منها حاصل بعد
تجريد المهية الخارجية عن لواحقها المادية فلكل عاقل ان ينتزع من الافراد الانسانية كزيد وعمرو وبكر بحذف لوازمها وزوايدها الشخصية صورة
واحدة بحيث اذا تلبست بتشخص زيد مثلا كانت زيدا واذا تلبست بتشخص عمرو كانت عمرا وهكذا في كل شخص وايضا كلما سبقت من واحد منها
صورة الى العقل بعد تجريده عن الزوايد وتاثر العقل منها لم يكن حصول الجزئي من شخص اخر فيه تاثير غير الاول الا ان يجي الاول لاستحالة اجتماع المثلين
لكن تعددها بتعدد النفوس العاقلة اياها فاذا تعددت تلك الصور فللجميع حد واحد مشترك نسبته اليها نسبة كل واحد منها الى الخارجيات لكن الجامع
يحتاج الى قشيرات وتجريدات كثيرة عن عوايد كثيرة يحصل منها صورة معقولة بخلاف تلك الصور اذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها ويشترك
الجميع الا بالاعتبار حيث ينتزع منها من غير تجريد صورة اخرى مثلها في تمام الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك لها والخصوص
الاضافي لهذه فهذه الصور وان كانت بالقياس الى الاشخاص الحقيقية كلية فهي بالقياس الى الانفس الجزئية المنوية والمتعلقات بالابدان
المتكثرة بالعدد حسب تكثر الابدان بالعدد التي انطبعت فيها كما هو المشهور جزئية وهي واحدة من امثالها من الصور الحاصلة في العقول
الجزئية فيجوز ان يكون كليات من الصور منها متماثلة كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي اخر مشترك بينها
كاشتراك كل منها بين الاشخاص الحقيقية الخارجية مع الفرق الذي ذكرناه وهو ان كل واحد من الجزئيات الخارجية مركب منه ومن
اللواحق بخلاف الكلي المشترك بين تلك الكليات فانها لا تزيد عليه بشي زايد عليها وسيرجع الشيخ الى هذا المقام بضرب اخر من الكلام
عن قريب **قوله** فالامور العامة من جهة موجودة ومن جهة ليست اذ انها موجودة في الواقع يعرض الوجود لها الا من جهة
ذاتها وقد علمت انها موجودة بالعرض لا بعروض الوجود **قوله** اما شي واحد بعينه بالعدد سيجي ايضاح الكلام في فساد هذا
المذهب **قوله** فصل في كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية اه واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة العقلية لمهية كالانسان
كلية دون واحد من الاشخاص واشتبه عليهم الفرق بين الصورة العقلية والصورة الخارجية في الكلية والجزئية قايلين بان الطبيعة

في الذهنية

التي في النفس لها ايضا هوية لانها موجودة من جملة الموجودات ولها ايضا تخصص بامور منها انطباعها في الذهن ومنها انها لا اينية لها
ولا مقدار ومنها انها لا تقبل الانقسام المقداري وليست بموجودة ايضا في كثيرين ولا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم بل
في الشركة الا المطابقة فان كانت الذهنية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات تطابق بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات ايضا كلية
وان لم يكن الجزئيات متخصصة منعها عن مطابقة الكثيرين فالهوية الذهنية ايضا متخصصة بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار
والوضع فان الانسان كما لا يقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص لا يقتضي التجرد عنهما والا لم يوجد انسانية مقترنة بهذه العوارض من الغريبة
ومصاحبة للطارئات ذكر هذه الشبهة وذكر التفصي عنها بان الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا والصورة الذهنية وان كانت
من حيث تعينها بما لها من صورة اخرى لنوعها هي جزئية من الجزئيات الا انها اذا اعتبرت مقايسة في الوجود لكون مهيته بنفسها
اصلية بل مثالا وكل مثال ادراكي لما وضع له سيقع من حيث انها مثال ادراكي لامر خارج ويصح مطابقته للكثرة فيسمى كلية وذاتها
انما حصلت لمطابقة الكثرة والمثالية واما الخارجي فليست ذاته مثال الشيء حتى اعترض ويقول بهذا ذكره ما هو قريب مما هو بصدد
فاسد بما كون الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا ليس بصحيح لكن لا يلزم ان يكون كل ما وجوده ادراكي مثاليا كليا فان من المثال ما هو
جزئي ايضا كالصور الحسية والخيالية وايضا الاتم ان الصور العقلية انما وجدت لان يكون امثلة للخارجيات بل لها وجود في نفسها عرض
لها كونها امثلة الا انه غيرها انما ليست هي من مقولة المضاف على ان كون الذهني مثالا للخارجي دون العكس تحكم بل لان المثال من الجانبين
ويبين بمثله كلية الامر الذهني كونه واحدا والخارجيات من الاشخاص متعددة اذ قد علمت ان المثالي ايضا قد يقع متعددا كالخارجي وقد يكون
الخارجي من المهية واحدا والذهني منها متعددا كالشمس مثلا فان صورتها في الاذهان متعددة وشخصها الخارجي واحد بل الحق في هذا
المقام ان الخارجيات من نوع واحد الموجودات في المادة تقتضي الانفصال والتفرقة بالفعل او بالقوة وكونها مغمورة في حجب الاعدام
والتعاين اصلا كما ليس عقليا الوجود سيما عقلي يفيض منه الوجود او بواسطته على هذه الخارجيات على قدر استعدادها
فهو لا مثل في نوعها وهذه كالفروع والرقائق ونسبتها اليها نسبة مقوم المهية والذاتي الى المهية لان وجوده مقوم وجودها فبهذا
الوجه يصح اشتراكها بينها والتساوي اليها دون نسبة واحد منها الى البواقي وان يحمل معناه ومفهومه عليها وكذا الصورة العقلية
التي في الاذهان واما قولهم ان الصورة العقلية من حيث وجودها وتعينها ليست مشتركة بين كثيرين ولا كلية فليس الامر كما زعموا
اذ التعين العقلي لا ينافي الكلية والاشتراك بل يؤكدهما كما علمت **قوله** فقد تحقق اذن ان الكلي في الموجودات ما هو
قول يجب عليك ان تعلم الفرق بين المهية لا بشرط التي في ذاتها ليست بكلي ولا جزئي ولا غيرهما من المفهومات الا نفسها لا يصح
في حد نفسها ان يحمل عليها نفسها حملا اوليا الا ان ذلك ايضا انما يكون بعد ان يكون موجودة وبين الكلي اي المعروض لاحد معانيه
المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقية ومعروضاتها كليات طبيعية وهذا المعنى المنطقي لا يعرض المهية الا بعد وجودها الا انه ثاني
او اول ما يعرض المهية فالكلي الطبيعي ما يعرض الوجود ويقبل الشركة بين كثيرين وهو لا يكون الا موجودا عقليا سواء تام بذاته او بغيره
اذ الوجود الحسي ليس من شانه الاشتراك الا بعد تجريده عن المكان والوضع وغيرهما ورأى الشيخ ان الكلي بهذا المعنى لا وجود له مفردا
في الاعيان ولكن في الاعيان معقولية بل انما هو وجوده كالكلي المنطقي في النفس لا في الخارج لكنه موجود في الخارج مخلوطا بالشخصيات
متعلقة متعددها لا كما زعمه بعض معاصريه ان المهية من حيث هي واحدة بالعدد في الخارج قد عرض لها جميع التشخصات الخارجية
ومن حيث هي عرض لها تشخص زيد لا بعينها من حيث عرض لها تشخص عمرو حتى يكون انسانية زيد بعينها انسانية عمرو وهكذا
انسانية بكر وخالد وغيرهما انما التغاير بينها بمجرد الاضافة والاعتبار لا غير كنسبة اب واحد للابناء متكثرة والى الاشارة بقوله
فما يشكل من امره حمل الموجود على انه عارض له قوله وخالد يعني حمل الكلي وجود على ان ذلك الوجود عارض لشيء واحد معين
من جملة الاشياء فيكون ذلك الشيء انسانا مثلا هو ذات واحدة بعينها موجودة بوحدتها المعينة للكثيرين كزيد وعمرو وخالد
بهذا الوهم فاسد يحكم بفساده من له ادنى معرفة **قوله** اما الطبيعة الانسان من حيث هو انسان فيريد بيان ان الطبيعة
الكلية كالانسان مطلقا لا يمكن ان يكون مع وصف الكلية موجودة في الخارج بل انما وجودها في النفس وقد ذكر ان طبيعة الانسان
بما هو انسان شيء وانها موجودة شيء غير انها انسان بالاعتبار وانها كلية شيء يلحقها مع الوجود لكن لا في الخارج بل في النفس

واما التقييد

واما الذى يطلق عليه لفظ الكلى ويكون موجودا فى الخارج فذلك كلى بمعنى اخر لا بمعنى كونه صادقا او كونه مفروض الصدق على كثيرين بالفعل او بالقوة فقد سبق فى بعض فنون الميزان وغير الكلى معان اخر كما يقال لشخص يشترك فى النسبة اليه اشخاص كثيرة كلى بل جنس كالعلوية المنسوبة الى على عليه السلام المشتركين فى الانتساب اليه وهو المشترك فيه لهم كالكلى او بلدة تشترك فيها الكثيرون بالتولد فيها او التكون فيها كالمصرية ويجعلون القسم الاول اولى بهذه الاسم لان عليا عليه السلام سبب تكونهم كالكلى المقوم للجزئيات سببا لها بخلاف القسم الثانى لان مصر ليس سبب تكونهم بل سبب كونهم مصريا او كما يقال العنصر الكلى والفلك الكلى والنفس الكلية والطبيعة الكلية **قوله** بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى مادة فى ان يخرج اه يعنى ان الكلى بهذا المعنى الذى كلامنا فيه قد لا يكون له افراد كثيرة مشترك فيه فليس من شرط الكلية ان يكون قد عرض له الاضافة الى كثيرين بالفعل او بالقوة الا بحسب الفرض والتصور فانى فان من الطبايع النوعية ما لا يحتاج الى المادة لا فى بقائه كالصور النوعية للاجسام ولا فى حدوثه كالنفوس الناطقة الانسانية فانها وان لم يحتج الى مادة بدنية فى البقاء كما دل عليه البرهان لكن احتياجها فى الحدوث على الوجه الذى برهانه فمثل تلك الطبيعة يستحيل ان يوجد الا واحدا بالعدد قائما بذاته لا فى مادة منحصرا نوعه فى شخصه لانها لو تكثرت تكثرت اما بالفصول واما بالمواد واما بالاعراض والكل محال واستحالة التالى باقسامه يوجب استحالة المقدم اما الفصول فلان الكلام فى الطبيعة المحصلة النوعية واما المواد فلكونه مجردا عنها حدوثا وبقاء واما الاعراض فهى اما لوازم الماهية او غير اللوازم فلوازم الماهية كالماهية واحد مشترك فى الجميع لا يوجب الامتياز والتكثر واما الاعراض المفارقة فمن شأنها امكان الزوال وامكان الحصول امكانا خارجيا لا ذاتيا فقط وهذا الامكان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت فى مباحث الهيولى ان حصول مثل هذه القوة لا يمكن الا فيما يتركب ذاته عن المادة والصورة الخارجيين وقد فرض مجردا عن المادة ولواحقها فيكون واحدة بالوجود غير متكثرة العدد اما ما كان غير هذه الطبيعة المجردة فهو لا محالة يحتاج الى المادة اما فى اصل الحقيقة كالاعراض المادية مثل السواد والبياض واما فى القوام الشخصى دون الطبيعة الا فانها اقدم من المادة كالجواهر الصورية واما فى الهيئات اللازمة للهويات الشخصية كالنفوس الانسانية فى مبادى الكون فهذه اقسام الثلثة يتكثر بالمواد واما قوله وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة غير مادية يتوحد عرفت هذا فى خلال ما علمته ففيه كلام طويل ليس ههنا موضع بيانه وسنعود اليه فيما سياتى واما الطبيعة الجنسية فلكونها طبيعة مبهمة الوجود ناقصة يحتاج الى انضمام مقومات فصلية ومحصلات نوعية فلا يوجد الا فى الانواع مختلفة ولا يوجد الا بوجود تلك الانواع فيجوز فيها ان يكون مادية وغير مادية فهذه اى كون بعض الطبايع النوعية منحصر الوجود فى شخص كالمفارق عن المادة وبعضها متكثر الوجود كالمقارن للمادة فالذى يتميز افراده باعراض مفارقة وكون الطبيعة الجنسية متكثرة الانواع حال وجود الكليات كان المذكور فى الفصل السابق حال الماهية واعلم ان الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير خارجة عن النوع والجنس فكل منها بالقياس الى افرادها الحقيقية نوع او جنس **قوله** وليس يمكن ان يكون ذاته اى لو كان موجودا وهو مع وجه اللزوم ان هذه الاشخاص يوصف بصفات متقررة غير مضافة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والعلم والجهل اعنى الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة وكلاهما وجوديان بينهما غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد وليس المراد من العلم الاضافة التى بين العالم والمعلوم بعد تقرر صفة العلم بمعنى الصورة وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالعدم والملكة فى موضوع لاتصاف بعضها بالحركة وبعضها بالسكون وكذا بعضها موصوف بالعلم وبعضها بالجهل البسيط العدمى وكذا يلزم تقابل التضايف لكون بعضها اى الافراد ابا وبعضها ابنا له فيلزم كون انسان واحد ابا لنفسه وابنا له والتوالى الثلثة باسرها باطلة فكذا المقدم وهو كون الانسانية واحدة بالعدد وقوله الا ما كان من العوارض بحسبه معقولة بالقياس الى زيد ككونه مثلا معلولا لعلة او معقولا لعاقل فانه لا يستلزم الاشتراك بين امور موجودة فى مادة واحدة فى مثل هذه الامور الاضافية بل انما يلزم الاشتراك المذكور بينها فى الاعراض المستقرة كالسواد والبياض والعلم وغيرها الا فى الاضافيات تامل واقتصر الشيخ على قسم التضاد لانه اظهر وجودا واشنع فسادا ثم اذا كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فى كونه واحدا بالعدد موجودا فى كثيرين يلزم ما هو افحش واشنع وهو اجتماع الامور المتقابلة الذاتية فضلا عن المتقابلة العرضية اذ فى الاول كان يلزم ان يكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله وههنا يلزم ان يكون ذات واحدة ذاتا ومقابل تلك الذات فيكون حيوان

واحد بالعدد ما لمقادير غير ناطق بل انسانا او غير انسان لان النوع والفصل واحد في الوجود والجعل والفطرة السليمة حاكمة باستحالة
اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد والعراض عمرو في موضوع واحد فضلا عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه فظهر ان الانسانية بعينها
واحدة حدا واحد مشترك لانه واحد بالعدد مشترك فاذا نظر الى الانسانية بلا شرط ليس في هذا النظر اضافتها الى الاشياء
بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مرارا من انها من حيث نفسها ليست كلية ولا جزئية **قوله** فقد بان انه ليس يمكن ان تكون
الطبيعة توجد في الاعيان الخ الذي ظهر عند التحقيق والاستبصار ان المهية بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان يكون موجودة
في المواد الخارجية لتخصص هذا الوجود بوضع ومكان وقبول اشارة حسية بهذا او ذاك بل لا بد من ان يكون للكلي بما
هو كلي وجود عقلي واما ان هذا الوجود يجب ان يكون قائما بذهن وان لا يكون له الا الوجود التابع الظلي الغير المتاصل فمما
لم يساعده برهان ولا بديهة ولا حدس ولا وجدان فالمعقول من الانسان كلي سواء وجد في النفس قائما بها او وجد في عالم
العقل غير قائم بشيء والذي يقوم بالنفس من الانسان كلي وليست كليته بنفس مهيته من حيث هي ولا بخصوصية وجوده الذي في النفس
ولا دخل لهذه الخصوصية في كون الشيء كليا بل لان وجوده وجود عقلي متساوي النسبة الى الاشخاص التي هي من نوعه فان
الطبايع الموجودة في الاعيان بعين وجود الاشخاص اذا وقعت في الشعور وحصلت صورتها في الذهن عرضت لها الكلية واما كيفية
ونوعها من الخارج الى النفس فيظهر بالتامل فيما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس حيث
بين هناك انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن نفس المادة ومن عوارضها من المقدار والكيف
والاين والوضع وغيرها وملاحظة المشترك فيه والمتباين به والذاتي والعرضي وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال و
عند الشيخ ان خصوصية الوجود العقلي مانع من العموم والاشتراك الخارجي واما كون الصورة التي في النفس او في صقع اخر احد
اشخاص الطبيعة العلمية الصورية المشترك بينها وبين غيرها من نوعها فذلك لا ينافي الكلية الثابتة لها فان تلك الاعينية
والاحصية بمجرد الاعتبار وليس بعجب ان يكون الكلي المشترك بين هذه الكليات والعقليات التي من نوع واحد وجود مباين
من لوجود اخر كالهوية بالنسبة الى افرادها الخارجية وان جاز ذلك وكان الشيء باعتبارين مختلفين يكون جنسا ونوعا كما
تبين من حال الجنس الذي للمركبات فانه نوع باعتبار وجنس باعتبار اخر وكذا الفرق بين الجنس والمادة في الاعتبارين الذهن والاعيان
الجنس البسيط الخارجي فكذلك الشيء يكون اعم واخص وكليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئي الحقيقي اذ لا يصير الشيء الواحد بنحو
وجوده الذي له كليا وجزئيا حقيقيا بمجرد الاعتبار فان الكلي وجود والجزئي وجود اخر لا كما زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه في قوله
من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية اقول ان اراد بهذه الحيثية التقييد للصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية
متخصصة بهيئات مكتسبة من المادة التي بها يصير احد الشخصيات المتماثلة المتباينة الوجود فالحال كما ذكره لكن ههنا حيثية
اخرى واعتبار اخر زايد على نفس المهية من حيث هي هي وهو اعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع ام لا حتى لو فرضت صورة
انسانية عقلية لا في نفس شخصية فهل هي بوجودها العقلي كلية ام جزئية شخصية وراى الشيخ ان تلك الصورة من حيث مهيتها
كلية ومن حيث وجودها شخصية غير ناظر او من حيث اضافتها الى الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث حالها في نفسها شخصية و
ليس عندنا كذلك بل هي من حيث مهيتها ليست كلية ولا جزئية ومن حيث وجودها العقلي كلية باحد المعاني الثلثة التي سبق
ذكرها ومن حيث اضافتها بالفعل الى الشخصيات كلية بمعنى اخر من تلك الثلثة ومنشا هذه الاضافة بل منشا عروض الكلية مطلقا
هو ذلك الوجود التصوري الصوري ولهذا قيل في تعريف الكلي على الوجه الاشمل ما نفس تصوره غير مانع من الشركة والتصور نحو
من الوجود زايد على مهية المتصور كما لا يخفى وقوله من الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط صحيح معناه ان المشترك فيه يجب
ان يكون امرا ذاتا واحدة بالقياس الى ما اشتركوا فيها واما ان ذواتا متعددة لا يمكن ان يكون كلية مشتركا فيها فذلك ممنوع فيه
لجواز ان يكون كل منهما مما يقع فيه الاشتراك لكثيرين ولا يلزم من ذلك ان يكون بالذات المشترك فيها وحدتها وحدة شخصية بمعنى
الاشتراك النسبة كما مر مرارا ولا ايضا لزم ان يكون الاختلاف بين العقليات التي لماهية واحدة اختلافا في العدد فقط كالمتماثلات
من نوع جسماني فان للعقليات اطوارا في الوجود بعضها فوق بعض **قوله** والنفس نفسها متصورا ايضا الخ يعني ان النفس قد يتصور

نفسها

نفسها تصورا كليا فتلك الصورة الكلية في نفس مع تصور آخر كلي في هذه النفس او في نفس اخرى وكذا تصورات كلية في نفوس اخر
يجمعها تصور واحد لان جميعها يحد بحد واحد فيكون هذه الصور الكلية جزئيات لذلك الكلي الآخر الجامع لها حدا او معنى فيكون
فيكون ذلك الكلي الآخر مابين هذه الصور التي هي امور في النفس بحكم خاص واعتبار خاص وهو نسبتها اليها بالكلية كما لكل منها
نسبة الى الامور في الخارج يجعلها كلية بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد عن خصوصياته حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها او
كلما سبق الى الذهن من تلك الامور وتأثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره تأثير جديد الا بعد ان يمحى الأثر الاول فكذلك الحال في كل
واحد من تلك النفسيات اذا ادركت النفس تارة اخرى بادراك تلك المدارك فان النفس ان تصور ما تصورته بادراك مستانفه
وثانيا منها بنحو آخر فكل ما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره من جنسه تأثير جديد وهذا معنى المطابقة لكثيرين
ولو كان بدل هذه المؤثرات التي هي صورة من نوع واحد لعين بدلها ما تؤثر بها اي المهية المصورة بها صورة اخرى يخالفها المهية مخالفة
لها غير موافقة لها في المعنى ولا مجانسة اياها في الصورة لكان الأثر الحاصل منه غير هذا الأثر فلا مطابقة بالنسبة اليها ولا لشيء منها
بالنسبة اليه ولكل من هذه الصور النفسانية المؤثرة في النفس تارة اخرى صورة يجمعها وكلها صور جزئية بالقياس الى ذلك
الكلي وهو ايضا في نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا لان لحاظ النفس لا يقف على حد ففي قوة النفس
ان يعقل شيئا ويعقل انها عقلت ويعقل عقلها وهكذا الى لا نهاية لا الى لا نهاية بالفعل لان غير المتناهي مجتمعة بالفعل محال
فللنفس ان يعقل لشيء واحد اعتبارات مختلفة ومناسبات وتركيب اضافات في اضافات لا الى حد يقف عنده وجوبا كوجود الانسان ووجود
وجوده ووجود وجود وجوده وهكذا وكذا تعقله وتعقل تعقله الى حد ولكن لا يلزم شيء من هذه الامور المتضاعفة اللازمة لزوما
ولا خطورها بالبال فان من تعقل الانسان مثلا لا يستلزم ان تعقل هذا التعقل فضلا عما وراءه سيما ما يمعن في البعد فان كثيرا من النسب
الواقعة لشيء واحد مقيسا الى الاشياء مما يذهل عنها النفس ولا تدركها ككون الاربعة مثلا ضعف الاثنين ونصف الثمانية وثلث الاثني عشر
وعشر الاربعين ونصف عشر الثمانين وربع كذا وخمس كذا وسدس كذا وجزء من احد عشر جزء من كذا وجزء من اثني عشر جزء من كذا و
هكذا الى نسب غير متناهية الى اعداد غير متناهية من غير خطور شيء منها ببال الكثير من النفوس مع كونها قريبة التناول وكذا الحال
اعداد المضلعات المتزايدة التي لا نهاية لها وجمع عدد مع اعداد بلا نهاية لها وضرب عدد في اعداد كذلك بل مناسبة عدد مع مثله
مرات غير متناهية بالتضعيف بل فرض مثله ومثل مثله وهكذا الا الى نهاية وهذا اشبه بما ذكرنا اولا من تصور النفس وتصورها وتصور تصورها
وهكذا الا الى حد وههنا دقيقة مشرقية لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصور مهية كمهية الانسان شيء وتصور تصورها شيء
مخالف لذلك التصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقي والثاني اعتباري في ذلك لان التصور والتعقل والادراك
ما يرادف ذلك عبارة عن نحو من الوجود فكما ان وجود المهية غير تلك المهية لاختلافهما في الاحكام والآثار فمن احكام المهية انها
يعرضها الكلية ويقبل تعدد الوجودات والتشخصات وانها يمكن تعقلها بالكنه مرات كثيرة وانها ليست من حيث ذاتها الا هي بالمعنى
الذي مر وهذه كلها بخلاف حال الوجود فانه يتشخص بذاته لا بتشخص زائد عليه ولا يقبل وجودا ولا تشخصا آخر فضلا عن الوجودات
والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه بعلم ذهني حصولي فضلا عن التعقلات بالكثرة والا يلزم ان ينقلب الأثر الخارجي على الأمر
الذهني بل ان يكون الذهني خارجيا كما حققناه في موضعه بل يظهر بادنى تامل في معنى تعقل الشيء بالكنه وايضا قد يكون وجود
واحد مصداقا لحمل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوة والوجوب والتقدم والوحدانية
والابداع وايضا الوجود مجعول وجاعل والمهية غير جاعلة ولا مجعولة فكذلك تعقل شيء لكونه نحوا من وجوده فهو غير مهية المعقول به
ولان الوجود الخاص لا يمكن تعقله بصورة مساوية له كالمهية فاذا تعقل ذلك التعقل كان تعقله بصورة غير مساوية له فاذا تقرر
هذا فظهر ان التعقلات المتضاعفة ليست كاشخاص مهية واحدة ولا ايضا لها مهية مشتركة كلية لان الصور العقلية بما هي
صور عقلية لا مهية لها فضلا عن كونها واحدة مشتركة بينها انما المهية للامور التي هذه صورها في العقل كما ان الوجودات الخارجية
صورها في الخارج لا مهية لها نعم ان كون كليات متعددة اشخاصا لمهية واحدة مشتركة مما ليس بصحيح ولا يجوزه من له يد باسطة
في الحكمة وفي نفسه قوة منضجة للفلسفة **قوله** فان ههنا مناسبات في الجذور الصم جذر كل عدد عبارة عن ما اذا ضرب في نفسه

معبر عنه بذلك العدد ويسمى ذلك بجذره وحاصل ضرب العدد في نفسه ولكل عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجردا او صحيحا مع كسر
سطح وذلك كالعشرة مثلا كما دل عليه البرهان الهندسي فيقولها تم الجذر انما الكلام في انه هل لمثل تلك العدد اعني اسم الجذر
جذر غير منطق ام لا والظاهر من كلام القوم انه ليس لاسم الجذر مصداق في الواقع مطلقا حتى انهم قالوا ان المروي عن امير المؤمنين حكيم
العرب والعجم عليه السلم سبحان من لا يعلم الجذر الا هو موضوع لان المنتفع لا حقيقة له حتى يكون معلوما او علم كيف يتعلق بالمنتفي
والحق عندنا خلاف ما زعموه فان المربع السطح بازاء المربع العددي في جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد والمساحة مشتركة
ما الممسوح كالمعدود حذو النعل بالنعل ثم لا شبهة في ان المربع الذي مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذي بازاء الجذر ثلثة
اذرع وكسرا غير منطق وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بتكرير نفسه لنفسه كحصول المربع بحركة الضلع على نفسه مثل
نفسه هذا فالشيخ اعاعي بمناسبة الجذر الاصم النسبة الصمية التي لها الى ذلك العدد على طبق ما قررناه **قوله** واما انه هل
يجوز اه يعني هل يجوز ان يكون للمعاني المتكثرة الاشخاص كالانسان وجود قائم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات الخارجية وعن الصور
العقلية الحالة في الاذهان حتى يكون في الوجود انسان عقلي لا في ذهن من الاذهان فامر سنتكلم عليه في ثاني السابعة من هذا
الكتاب المعقود لاقتصاص مذاهب الاقدمين في المثل والتعليميات اي نبين استحالته وسنتكلم نحن ايضا هناك حسبما افادنا
الله بعونه وقوته **قوله** فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان اه اذا قيل الكلي الطبيعي موجود في الخارج او المهية
المعروضة للكلية موجودة توهم اكثر الناس ان الكلي بما هو كلي موجود مع اتصاف المهية بالكلية والوجود في حالة واحدة و
كذا اذا قيل الاجزاء المحمولة فيتوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان الطبيعة الموجودة بوجود الاشخاص هي التي اذا جردت عن
العوارض المادية وحصلت في العقل يعرضها الكلية فللطبيعة اي المهية الكلية اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط
وقيد واعتبار انها من شانها ان ينتزع منها صورة عقلية واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار انها بحيث لو قارنت
بمادة كل شخص من اشخاصها واعراضه كان عين ذلك الشخص مثلا انسانية زيد اذا قارنت مادة عمرو واعراضه كان عمروا فهذه
اعتبارات اربعة والمهية بالاعتبار الاول لا يابى ان يكون في الاعيان بل الانسان بما هو انسان موجود في الاعيان بوجود الاشخاص
الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار كلية وكذا بالاعتبار الثاني والرابع وليست بحسبهما ايضا كلية بالفعل وهي بالاعتبار
الثالث كلية لكن لا بد ان يكون منطبعة في الاذهان عند الشيخ وعند افلاطن وشيعته جاز وجودها بنفسها ولو جعل احد كون
المهية اذا وجدت في الذهن عرضها الكلية او بحيث اذا قارنت مادة شخص واعراضه كان ذلك الشخص معنى الكلية واصطلح عليه
كان له ذلك اذ لا حجر في الاصطلاحات فيكون الكلي بهذا المعنى موجودا في الخارج لكن الكلي بمعنى المحمول على كثيرين او المشترك
فيها غير موجود الا في العقل مجردا عن اللواحق والاعراض **قوله** واذ قد عرفت هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرق اه معناه واضح لا حاجة
الى شرح **قوله** فصل في الفصل بين الجنس والمادة اه لما فرغ من تعريف الكلي كالجنس للاقسام الخمسة بمباينة الثلثة المنطقية
ومعروضاتها الطبيعية وكيفية وجود الطبايع الكلية على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فردا فردا اعني الجنس والنوع و
الفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها فشرع في الجنس اولا لتقدمه على الباقية اما على الاخيرين فظ لكونهما
اما من عوارضه واما من عوارض ما يتقوم به من النوع واما على النوع فلكونه جزءا للنوع باعتبار واما على الفصل فلكونه مادة له بالاعتبار
المذكور والمادة تتقدم بوجه على الصورة المعينة وان كان للصورة بما هي صورة على الاطلاق تقدم بوجه اخر عليها فان قلت كيف
كما يكون الكلي الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعا له والجنس نفسه احد الخمسة فيلزم تقسيم الشيء نفسه وبغيره وايضا يلزم
ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون الجنس نوعا والفصل نوعا والعرض نوعا قلنا المقسم وان كان امرا بسيطا
ذهنيا فهو جنس طبيعي اذ ليس معناه معنى الجنس بل معروضه الجنسية واما احد الاقسام الذي هو الجنس فهو جنس منطقي فحصل
التغاير بينهما وايضا لا منافاة بين كون مفهوم الجنس معروضا للنوعية وكذا مفهوم الفصل نوعا كما ان مفهوم الجزئي كلي لا خلاف
المحملين وبالجملة هذه المفهومات منطقيات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات بالقياس الى عوارضها فالنوعية عارضة للجميع
وهي في نفسها وبالقياس الى ما تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام والغرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبارات

حاصل

فان الجذر عدد ولكن الجذر ليس كذلك عدد حاصل [illegible]

حاصلين للمعنى الجنسي كالحيوان مثلا فانه جنس محمول على ما تحته من الانواع باعتبار وهو مادة لها باعتبار اخر **قوله** الذي
يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع اه كل من لفظي الجنس والنوع كان دالا بحسب اللغة على معنى اخر او معان اخرى
ثم نقل في صناعة الحكمة الى معنى منطقي والى موضوع ذلك المعنى فالجنس كان مستعملا اولا في كل ما يشترك بالنسبة اليه الكثيرون
فكان يقال لعلي عليه السلام انه جنس العلويين لانتسابهم اليه ولمصر انه جنس المصريين والنوع كان معناه صورة الشيء فنقل
الجنس في عرف هذه الصناعة الى الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ونقل النوع الى الكلي المقول على كثيرين متفقين
بالحقيقة في جواب ما هو والى معنى اخر وهو هو الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو ويقال له النوع الاضافي وللاول
النوع الحقيقي والاضافي اعم من الحقيقي من وجه لصدق النوع الحقيقي البسيط وقد يستعمل الجنس مكان النوع ايضا واما استعمال
كل من الجنس والنوع في معناه المنطقي والطبيعي فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل فظني انه ليس كذلك لان كل مفهوم كلي فقد
يراد به نفس المفهوم وقد يراد به ما صدق عليه وموضوعه فان الواحد قد يراد به نفس الواحد وقد يراد به شيء هو الواحد
وكذا الابيض فكذلك الكلي والجنس والنوع وغيرها فالقاعدة مطردة في الجميع الا ان هذه المفهومات يختص في افرادها و
موضوعاتها ايضا مفهومات كلية ومعقولات فهي معقولات ثانوية وهذه الموضوعات معقولات اولى فهذه الالفاظ اذا
استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها لانهم لا يبحثون الا عن المعقولات الثانية واذا استعملها الالهيون وغيرهم من
الفلاسفة كان المراد الطبايع العامية كان الواحد والكثير والعلة والمع والقوة والفعل وما يجري مجراها اذا استعملت
في العلم الكلي كان المراد مفهوماتها واذا استعملت في غيره يراد بها افرادها المخصوصة لصدقها عليها فموضوع له اللفظ بالذات
انما هو المفهوم وانما يستعمل في الافراد لاشتمالها عليه وصدقه عليها ولذلك قال وغرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون
اي فيما يصدق عليه ما استعملوه من حيث هو كذلك **قوله** فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس اه اعلم ان
المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل او الخاصة او العرض اعني كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها
ليس مدلولا عليه بذلك اللفظ الا ببعض الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار اخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول فالمعنى
الجنسي باحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه وبالاعتبار الاخر جزء مادي له ومادة لفصله والفصل باحد الاعتبارين فصل
محمول على افراد النوع المتقوم به وبالاعتبار الاخر صورة لمادة النوع التي هي باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع
والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الاخر جزء مادي لاشخاصه ومادة وموضوع لتشخصاتها وكذا العرض
الخاص والعام كل منهما عرضي محمول على افرادها حملا بالعرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر عرض غير محمول على تلك الافراد
وهي موضوعات له بذلك الاعتبار لا الافراد مذكرا لشيخ البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه بواقي الكليات المشهورة وفي
المثال الذي ذكره الاشكال فيه على المتوسطين في النظر فضلا عن الناقصين فيه وذلك لان كثيرا ما يقع الاستدلال في العلم الطبيعي
على اثبات الشكل الطبيعي والحركة الطبيعية وغيرها من الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعية نوعية مشتركة في الاجسام فلو اقتضت
شيئا منها لكان ثابتا في الاجسام كلها وليس كذلك فهي لطبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة
كانت او مركبة فيقع الاشكال فنقول ان الجسم جنس باعتبار لما تحته من الانواع المترتبة والمتكافية التي منها الانسان فهو جنس للانسان
مثلا لكنه ليس جنسا له بل مادة اذا اعتبر بوجه اخر من الاعتبار فيكون معنى الجسمية جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين
وانت تعلم ان الجنس محمول على النوع ومتحد في الوجود معه والمادة جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه فلا بد ههنا من فرق والفرق
بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة انه اذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى
غير هذا المعنى من اغتذاء او حس او نطق او مقابل تلك المعاني فهو مادة وان اخذ لا بشرط شيء اخر ولا بشرط عدمه بل يجوز ان يكون
له مع هذا المعنى اي معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس او تغذ او لا يكون وكذا غير هذه المعاني ولو كان له معنى بشرط
ان يكون الجميع موجودا بوجوده فهو جنس فلهذا يصح ان يحمل هذا المعنى الثاني على المركب منه ومن غيره كما على الجزء المجرد عن غيره
ايضا خارجا او عقلا ولا يصح ان يحمل المعنى الاول الاعلى الجزء الذي هو المادة سواء كانت مركبة في الخارج من جوهرية وصورة

والجز الطبيعي

هذه الابعاد او بسيط الرهذين المعنيان بوجود واحد على الاحتمالين الاولين وكذلك الفصل كالحساس فانه ان اخذ شيئا له حس بشرط
ان لا يكون هناك معنى آخر زايد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم وجزء صورة للحيوان ولبدن الانسان وان اخذ الحساس
شيئا ذا حس من غير شرط آخر حتى يجوز ان ينضم اليه معان اخر كان فصلا وكذلك في مثال الحيوان فان الحيوان اذا اخذ مجرد
معناه المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذي والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحقه فلا يبعد ان يكون جزء
ماديا للانسان ومادة لصورته التي هي نفسه وان اخذ جسما بالمعنى الثاني مع قوة التغذي والحس كذلك والمجموع ايضا كذلك
اي بلا شرط شيء غير هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا في هويته موجودا بوجوده كان الحيوان
جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحس وغير ذلك بالقياس الى الجسم ليكون محمولا بالقياس الى الحيوان فان الحس وقوة
التغذية والحركة ضرورية في معنى الحيوان باي الوجهين اخذ كما صرح به بقوله ولكن هناك بالضرورة اي بالبديهة معها قوة تغذية
وحس وحركة ضرورة اي وجوبا لا جوازا ولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون اي لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط
في ان يكون مجرد هذه المعاني الداخلة فيه التي لا ينفك عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق او فصل آخر يقابله لو كان
فعند ذلك كان جنسا هذا ما نقرره ماذكره وفي كلامه فوايد منها ان المعنى الجنسي المادي اذا اخذ بحيث يكون جنسا محمولا على المجتمع
من المادة وعدة من المعاني الاخرى ولو كان ذلك الفايد لذلك مشروطا بكون مجموع تلك المعاني مقوما لوجود هذه المادة وان كان خارجا
من ماهيتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون كلها محمولات عليه كنفس المعنى المادي الماخوذ من غير شرط والا
فالافلس كل ما فرض منضما الى شيء ماخوذ بلا شرط كان ذلك الشيء جنسا محمولا على المجموع فالسماء الماخوذ لا بشرط شيء ليست
جنسا لمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع بجنب الانسان ليس محمولا على المجموع باي وجه اخذ ومنها انه يعلم من كلامه
انه يمكن لماهية واحدة كالجسم اعني الجوهر المصور بصورة الاقطار انحاء كثيرة من الوجود بعضها اكمل من بعض وفي بعضها انقص
فانقص وجودات الجسم ما تم وجوده بمجرد انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما تم وجوده به بل بها وبصورة اخرى طبيعية هي مبدأ حركة
وسكون كالماء والهواء فالماء جسم واحد منضم لمعنى آخر زايد على الجسمية المذكورة اولا تم وجوده بذلك المعنى الآخر فقط و
اكمل منه جسم آخر له وجود اكمل واقوى من الاولين اذ لا يتم وجوده بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني بل يتم بهما وبامر آخر كالنامي حتى يكون
المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر والابعاد والطبيعة المحركة
والنمو حيوة وحساس وتحريك ارادي له ان يبلغ الى الغاية القصوى في الوجود ومنها ان في قوله فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية
التي كالمادة ومن النفس اشارة الى ان الصورة الاخيرة متضمنة للمعاني التي بينها وبين المادة وان كل حقيقة مركبة لها وحدة
طبيعية فانما تركيبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشيء بصورته لا بمادته وان الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او
جزء مادة لشيء لان المادة شانها القوة والاستعداد وكذا الجزء مما هو اولى بذلك فان قلت يلزم مما ذكرت ان يكون التركيب من المادة
والصورة اتحاديا كالتركيب بين الجنس والفصل فما الفرق بين المركبات والبسايط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسايط
كاللون للسواد لا يمكن ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصل كقابض البصر في مثالها بخلاف اجناس المركبات كما ذكرنا وقد مر
فيما سبق ما فيه كفاية وههنا دقيقة مشرقية وهي انه اذا تم وجود معنى جنسي كالجسم النامي مثلا في موضع بنفسه
مجردا عن فصل كالي الحجر كان بالضرورة بحسب فصله المقوم نوعا حقيقيا وانواعا حقيقية بحسب انحاء فصوله المقومة وفي موضوع آخر لم يتم
بنفسه بل مع فصل كمالي يتقوم به وكان المجموع ايضا نوعا حقيقيا فمقول وجوده هناك اشد واقوى من وجوده ههنا بما هو مادة
وذلك لان شان المادة بما هي مادة القوة والاستعداد والنقص لا الفعلية والتمام والكمال فالشيء ما لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشيء
آخر بخلاف ما اذا كان متاكد الوجود في ذاته وفي ذلك ايضا تنبيه لكثيرة الاذكيا ان الجسمية الطبيعية في الاجسام العارية عن قوة التغذي
والنمو مما يتفق وجود اشخاص منها ادوم بقاء واقوى تجسما واعظم مقدارا من الجسمية التي للاجسام النامية وغيرها كالاشجار والحيوانات
فجسميتها التي هي مادتها ووجودها مستحيلة تحتاج الى مدد من خارج بحسبه لا من جسميتها المتبدلة بتجدد صورتها الكمالية
موجودة شخصية تتبدل امثالها ومادتها التي هي جسميتها تبقى نوعا لا شخصا لنقص وجودها وكذا الجسم النامي اذا تم وجوده من غير قوة

ههنا حكمة مشرقية

حس

حس وحركة ارادية كان اقوى وجودا في كمال قوته النامية مما اذا كان مادة لحيوانات اذ ليس نمو الحيوان وتغذيه وتوليده امثاله كفعل
النباتات فان هذه الافعال التي تتفق فيها اقوى واكثر وادوم مما تتفق من الحيوان وكذا قوة الحس والحركة في الحيوان العديم النطق
قد يكون اقوى مما في بدن الانسان كله وكما علمت هذا في معنى جنس واحد بالقياس الى نوع اضافي فبعينه فقس حاله في قوة الوجود وضعفه
بالقياس الى انواع اضافية مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه في الوجود فالجسمية في النبات اضعف مما في الجماد والعنصر وفي الحيوان
اضعف من الاضعف وفي الانسان اضعف من جميع ما سبق وفي العقلاء اضعف مما في الجهال وبالجملة كلما هو اكمل صورة فهو انقص مادة
فلا يبعد ان ينتهي مراتب البشرية الى حيث يبقى صورته العقلانية بمادة مثالية من غير بدن طبيعي بل يبقى صورته العقلية تامة
كاملة بلا بدن حيواني او مثالي وقولنا تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما سبق من معاني المواد والصور والاجناس والفصول
موجودة بوجود واحد على وجه اعلى واشرف وادراك هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهي ينكشف به الحقايق
كما هي **قوله** وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق اه يعني كما علمت الحال في معنى الجنس كالجسم والحيوان انه باي المعنيين
مادة وبايهما جنس فافهم الحال في المعنى الفصلي انه كيف يكون باحد المعنيين جزءا صوريا غير محمول وبالآخر فصلا متحد الوجود مع
الجنس والنوع فانك اذا اخذت حد الحساس نفس الحساس او شيئا ذا حس مطلقا سواء كان نفسه او غير نفسه كالجسم بشرط ان لا يكون ماخوذا
معه زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان بل كان جزءه اذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا
للحيوان بما هو حيوان ولبدن الانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامي لصيرورته ح مادة والمادة لا يحمل على الصورة كما
لا يحمل عليها المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان ح على الانسان لانه مشتمل على جزء غير محمول فالضمير في قوله فكذلك فان الحيوان
غير محمول عليه راجع الى الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره بل يجوز ان يكون له او معه او فيه
معان اخرى ماخوذة من الصور والمواد كنمو واغتذاء ومقدار وغير ذلك كان فصلا محمولا على المركب ومحمولا عليه المركب كالحيوان والانسان
ولقوله يجوز ان يكون له او فيه او معه احتمالات ثلثة احدها ان يكون المراد ان من الحساس شيئا ذا حس بان يكون منسوبا الى الحس لا الذي
جزءه الحس اعني المجموع فان المشتق كما يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على الموصوف فاذا جزء شيء اخر كنموه والاغتذاء
والنمو كان وجوده له وثانيها ان يكون المراد منه جسما ذا حس ونمو واغتذاء كالحيوان فكان مثل معنى النامي والمغتذي موجودا
فيه وثالثها ان يراد منه جوهرا او جسما له صفة الحس فكان مثل النامي موجودا معه في الحيوان ومع جميع هذه التقادير لا بد
في حمله على الحيوان من ان لا يكون تلك المعاني خالية عن معنى الحس **وهيهنا دقيقة** هي ان الصورة التي بازاء الفصل ويقال
لها الفصل الاشتقاقي كالنفس الحيوانية في مثالنا هذا ليست مما لا يحمل عليه الجنس اعني الحيوان لان الصورة تمام حقيقة المعنى
الجنسي ومقوم وجوده ووجوده بما بازائه من المادة فكل ما يوجد في المادة فقد وجد في الصورة على وجه اعلى واشرف
لكن الكلام في نفس معنى الفصل الكلي كمفهوم الحساس فافهم هذا **قوله** فانا اي معنى اخذته مما اشكل الحال في جنسيته
او مادته يعني انا شككنا في اي معنى اخذته من هذه الامور هل هو جنس لما اخذته منه او مادة ثم وجدته مما قد يجوز
انضمام الفصول اليه ايها كان على ان يكون منه وفيه على وجه يكون بعضا منه او متضمنا فيه لا ان يكون لحقه من خارج كان جنسا
لما اخذته منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فانك اذا اخذت الحيوان ونظرت الى نفس معناه وجدته مترددا فيه مجوزا ان يكون ناطقا
او صاهلا او ناهقا على ان يكون احد هذه الامور تمام معناه متضمنا فيه لا منضما اليه من خارج فكان جنسا للماخوذ منه وان اخذته
تلك المعنى او المعاني الداخلة فيه مجردا او مع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وخاتم حقيقته حتى لو انضم اليه معنى اخر
كان عرضيا له خارجا عن نفسه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى جنسا للماخوذ منه كبدن الانسان فانه جسم نام حساس تم به
وجوده واذا اضيف اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذته او اخذت معانيه موجبا تمام المعنى حتى دخل فيها ما يمكن
ان يدخل في الماخوذ منه كان نوعا واذا كنت في الاشارة الى ذلك المعنى غير متعرض لما تم به كان جنسا ايضا فاذن ذلك الشيء اذا اخذ
بشرط لا شيء اخر كان مادة واذا اخذ بشرط زيادة شيء اخر كان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا تعرض شرط امر اخر غير ذلك اثباتا او سلبا كان
جنسا مبهم المعنى والوجود جميعا فالماخوذ على هذا الوجه جاز ان يكون له وجود في جميع الزيادات المترادفة من الفصول الثلاثة حقيقة لا

اجزاء ذاتية لحقيقته معنا. **قوله** وهذا ايشكل بما هي ما دة مركبة واما فيما هي بسيطة فيستلزم وجه الاشكال في القسم الاول ظاهر فان الجزء ما يكون وجوده غير وجود الكل وغير وجود الجزء الاخر واما الجنس فوجوده عين وجود النوع ولذلك يحمل فكيف يكون الشيء الواحد مادة وجنسا والامور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان وتحقيق يدفع به الاشكال واما التي هي بسيطة فليس فيه اشكال اذ العقل يعتبر من فيه بعض المعاني التي تضمنها هذه الاعتبارات الثلاثة فان الموجود البسيط كالسواد قد يتضمن معاني متميز بعضها عن بعض كلها موجودة بوجود واحد كالكيفية واللونية والقابضية للبصر فللعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض او مع شرط بعض ولا بشرطه فاذا اعتبر بعضها كاللون جنسا او مادة او نوعا والبعض الاخر كالقابض فصلا او صورة او نوعا ولا يلزم ان يكون جنسه متميزا عن فصله في الوجود ولا مادته عن صورته بل بمجرد الاعتبار الذهني فنقول في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع عنه الاشكال ان الجسمية مثلا انما يكون جزء الانسان اذا اريد بها معنى غيرها اريد بالجسمية التي هي جنس له وكذلك الجسمية التي لم او فيه قبل الحيوانية التي له او فيه او قبل الحيوانية مطلقا اذا اخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه اي بمعنى المادة لا بمعنى الجنس والنوع مما يحمل عليه ولما الجسمية التي اخذت ووضعت بحيث يجوز ان يتضمن لكل معنى من المعاني المقرونة بالجسم بالمعنى الاول بعد ان يجب فيها ان يتضمن الابعاد فهو جنس فلهذا المعنى الجنسي افراد وانحاء مختلفة من الوجود كانواع الجمادات والنباتات والحيوانات فاذا وجد في الانسان متحدا به موجودا بوجوده اي وجد الجسم النوعي يكون متضمنا للجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبله وقبل الحيوانية فيه وايضا صار الجسم ههنا متضمنا للحيوانية وجوبا بعد ان كانت الحيوانية متضمنة له جوازا او وجوبا عند ما كان المنظور اليه حال الجسم بالمعنى الجنسي فانه كما جاز ان يكون منفرد الوجود جاز ان يكون جزء الشيء فجاز ان تتضمنه شيء اخر وان كان ذلك الشيء بحسب نفسه تماما وجب تضمنه اياه بوجه اخر فتعين الحيوانية جزء الجسم بوجه والجسم بوجه اخر جزء الحيوانية وهو بوجه اخر عين كل منهما **قوله** ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعاته يريد ان الجسم من حيث هو جسم بلا اشتراط وقيد وجودي او عدمي امر مبهم لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بوجود قيد يحصله فان الشيء ما لم يتعين لم يوجد فوجوده منفردا او مجتمعا انما يحصل بوجود انواعه فكل ما يوضع تحته من الانواع والاشخاص فهي اسباب وجوده او اسباب لاسباب وجوده وليس هو سببا لوجودها وان كان بوجه جزءا لماهيتها او جزءا لحدودها ولا منافاة بين الجزئية في المعنى والحد للشيء وبين التابعية له في الوجود فالاصل في الموجودية الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس كما مر من ان اشخاص الجواهر بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الاولى من الجوهرية وانواعها بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الثانية واجناسها في الثالثة ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود يحصل قبل النوعية قبلية بالذات او بالزمان لم يكن جنسا بل مادة اذ لا يتحصل الجنس في نفسه الا بالنوع بل بالشخص ايضا بل وجود تلك الجسمية التي بمعنى الجنس التي للنوع هو بعينه وجود النوع لا غير وكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذي لها في العقل فلا يمكن للعقل ان يضع شيئا من الانواع الجسمية الجسمية الجنسية وجودا يحصل اولا ثم ينضم اليه شيء اخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعي كالحيوان في العقل اذ لو فعل ذلك كان النوع مركبا من جسم وشيء مغاير له في الوجود العقلي فلم يكن ذلك الجسم الذي فرض جنسا محمولا عليه في العقل اذ الجزء لا يحمل على المركب وقد فرض انه جنس محمول هف فظهر انه لا فرق بين العقل والخارج في انه لا وجود للجنس قبل نوعه المتقوم به محصلة بل لا يحدث الطبيعة الجنسية التي لنوع من الانواع خارجا وعقلا الا اذا احدثت ذلك النوع بتمامه وذلك انما يكون بوجود فصله ولا يكون الفصل خارجا من وجود الجنس ومنضما اليه بل متضمنا فيه ولا ايضا عن معناه من جهة التي اشير اليها من ان الجنس طبيعة مبهمة اذا تعين لها فصل من الفصول لم يتعين على انه شيء اضيف اليها من خارج بل على انه داخل في جملة معناه **قوله** وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل حكم كل كلي من حيث هو كلي له يعني ان هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية بين كونها جزءا غير محمول وبين كونها جنسا لا ينحصر في الجنس بل يجري مثل هذا الفرق في كل كلي من حيث هو كلي فان الكلي بما هو كلي سواء كان جنسا او فصلا او نوعا او عرضا طبيعة مبهمة قابلة لانحاء من التحصلات الا ان المعنى الغير المحمول لا يسمى في غيره مادة ولا المعنى المحمول جنسا بل قد يسميان صورة وفصلا او غير هذين الاسمين **قوله** فتبين من هذا ان الجسم اذا اخذ اه اعلم ان الجنس الطبيعي بما هو جنس طبيعي كما انه ناقص الوجود غير مستقل فكذلك ناقص الماهية غير تام المعنى في العقل بعد وان كان مشتملا على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان بما هو حيوان اذا اخذ جنسا

فانه مع اشتماله على الجسم النامي والحساس فهو بعد لا يدري اي حيوان هو وعلى اي صورة عقلية او خارجية يحصل ويقوم وعلى كم صورة ينضم اليه واحدة بعد واحدة تم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس تطلب تحصيل معناه لانه لم يتقرر بعد عندها شيء يحصل بالفعل هو الجسم وكذلك في اجناس الاعراض كاللون مثلا فانه اذا خطر معناه في الذهن فالنفس لا تقنع في ادراك لون لا تدري انه سواد او بياض او حمرة او غيرها بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شيء متقرر بالقوة غير تام الصورة بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر عندها لون بالفعل متميز بحد المعنى والتقرر بخلاف النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيله الا الاشارة الى هويته الشخصية باحدى الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحضور العقلي واما طبيعة الجنس ففي نفسه مطلبان مطلب اي شيء في ذاته ومطلب الاشارة فاذا طلب النفس الاشارة اليها فقد فعلت الواجب الذي يجب ان يقنع في تحصيل معناها وذلك بعدما تطلب تمام معناها وكمال هويتها فالنفس تطلب تحصيل تمام المعنى والهوية قبل طلب الاشارة اليها فكانت النفس عند ادراكها للمعنى الجنسي قبل تحصيل تمام معناها اقل استعدادا لطلب الاشارة واذا حصلت ثم لك صار استعدادها لطلب الاشارة اكثر بمهيات المفترح لان تعرضه اي مشار اليه اي تخصص شأنه وارادته وذلك انما يكون بعد ان يضاف الى الجنس كاللون في مثالنا معان اخر بعد اللونية وقبل الاشارة الحسية على قدر بعده عن النوعية وقربه والاجناس متفاوتة في هذا فليس معنى الجوهرية كمعنى الحيوان في الحاجة الى انضمام المعاني وبالجملة فليست النفس تشير الى اللون وهو لون فقط او يجعله قبل ان يزيد عليه معنى اخر شيئا مشارا اليه انه هذا اللون في هذه المادة وذلك الشيء ليس الا لونا فقط بل لا بد ان يجعله او لا سوادا مثلا لا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او نوما او غيرهما حتى يصح الاشارة **قوله** وقد يتخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا اه يريد الفرق بين مصنفات الاجناس ومنوعاته فان الجنس كما تخصص بامور فصلية ذاتية كذلك تخصص بامور فصلية عرضية والفرق بينهما ان المصنفات التي من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى بعض يتبدل الى ما يتبدل له جواب ما هو عن الشيء ولم يبق واحدا بالعدد بخلاف التي من القبيل الثاني فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد يعني بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض هذه العوارض ببعض ومع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكلية كما يكون في مخصصات المعنى النوعي فانه يجوز زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحدة بالشخص **قوله** وكذلك في المقدار والكيفية او غيرهما وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن اه اي كذلك الحكم في كل طبيعة جنسية من مقولة كانت سواء كانت نفس المقولة او جنسا تحتها في انها مبهمة ناقصة لا يقنع العقل الا بطلب معنى اخر لها يصير بانضمام اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة اليه فالمقدار مثلا يعني الكم القار المنقسم الى الاجزاء المتفقة في الهيئة طبيعة ناقصة غير متحصلة بالفعل الا بان يضاف اليها انه منقسم في جهة واحدة ليكون خطا او في جهتين فقط ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما وكذلك مقولة الكيف او جنس تحتها وكذا جنس غيرها من الاين والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم المطلق الذي كان الكلام اولا في سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعله العقل قابلا لطلب الاشارة اليه واقتصر في ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا لغيره متضمنا لاي شيء اتفق ان يكون ولم يتحدد له العلم بعد بانه اي شيء من هذه الاشياء التي تتضمنها او لا يتضمنها حتى يصير نوعا مطلوبا بالاشارة فان المعنى المبهم الجنسي لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان يلحق به معان اخرى سواء كانت من الامور التي يتضمنها الجنس وغيرها **قوله** فان قال قائل فيمكننا اه لما ذكر ان المعنى الجنسي لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امور اخرى حتى يصير امرا معينا فربما يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من التحصل النوعي لما كان تجرده العموم والابهام فيتوهم من ذلك ان اي شيء اجتمع بنيه وبينها الاجتماع على اي نحو كان يحصل من اجتماعها طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس فالشيخ نبه على انه ليس الامر كذلك بل لا بد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع مخصوص تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام ههنا في تعيين ذلك وفي الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام ههنا في الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا كان المطلوب بيان الفرق بين امرين يوجب ان يتضمن الكلام بيان ساير الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق هو ان الجنس بما هو جنس لا يتم معناه الا بان يضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة اما ان المعاني التي بها يتم الجنس و

بعض

ويصير نوعاً من اي الاشياء يكون وكيف اجتماعها مع الجنس ليحصل نوعاً فليس ذلك مطلوباً في هذا الفصل فربما ان تبين ان طبيعة
الجنس الذي هو الجسم في مثالنا جوهر يحتمل فيه عند العقل ان يكون محصلاً لقبول اشياء كثيرة مجتمعة متحدة معتبراً بالوجود على ان يكون
وجود جملتها يصدق عليه القابل للابعاد ويحتمل ان لا يكون متحداً معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع لكن على اي الوجهين يجب ان يكون
جوهراً ذا طول وعرض وعمق فيكون تضمن الجنس الجوهرية وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب وتضمنه لسائر المعاني
على سبيل الجواز والاجتماع وان لم يكن تلك المعاني بحسب نفس الامر الا اشياء معلومة الشرايط فان لكون الاشياء فصولاً [illegible]
شرايط معينة معلومة وكذا فصول الجنس الذي هو الجسم التي يصيرها انواعاً لا يكون الا ما يتحقق فيه شروط كون الشيء فصلاً ولتلك
الشروط قوانين معلومة مضبوطة وان كانت تسميات تلك الفصول مجهولة بعد الى ان يعلم بالبرهان وجودها وليس شيء من هذين
المطلبين اي معرفة شرايط الفصول بما هو فصول ومعرفة ذواتها ووجودها من مطالب هذا الفصل كما علمت ولهذا قال الى
هذا الحد نتكلم في هذا الفصل وجعل بيان تلك الشرايط في الفصل الاتي **قوله** فصل في كيفية دخول معان الخارجية عن الجنس
على طبيعة الجنس اه لما علمت ان المعاني التي يحملها الجنس وتدخل على الجنس ويجعله طبيعة محصلة ليست كالواقع اي معان اتفق
ان يجتمع مع الجنس بل معان مخصوصة فلا بد هاهنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها فهذا
الفصل معقود لبيان تلك الشروط فلنتكلم الان في الاشياء التي يجوز اجتماعها وبيان اشياء التي يمكن اجتماعها في ذلك الجنس **قوله**
وطبيعتها النوعية وهي الاشياء التي يتوقف عليها تمامية الجنس من حيث تحصلها النوعي في نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حدها
الجنسي وفي الاعتبار الذي يكون به مادة فهاهنا مقامان احدهما معرفة القوانين التي بها تعرف الامور المحصلة للجنس الجاعلة اياه نوعاً الحق
يجب ان يحويها او يتضمنها الطبيعة النوعية وبها يميز الفصول المقسمة للجنس انواعاً عما ليس كذلك وان وقع بها تقسيم ايضاً على طبق تقسيم
الفصول او على نحو اخر والثاني معرفة تلك الامور وتمييزها وخصايصها فاما اذا فرضنا جسماً مشتملاً على البياض على الوجه المذكور من
كون الجسم ماخوذاً على الاعتبار الذي يكون به جنساً محمولاً فحصل من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يصر به طبيعة نوع غير الجسم
بل هو هو ما صنفاً منه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعي وكذا التنويع
بامور اخرى وايضاً قد يجتمع في فرد من الحيوان الشخصي امور كثيرة من مقولات اخرى عرضية بل من كل مقولة يحمل على جملتها انه حيوان ويكون
ويكون حيواناً مشاراً اليه وظاهر ان الجميع ليس مما يدخل في تقوم النوعي بل الشخصي ايضاً فلا بد ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والصفات العرضية
ويعرف ان ليس كل ما جعل الشيء بحال هو فاصل **قوله** فنقول ولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية فصل كل جنس اه لما ذكر ان
هاهنا مطلوبين احدهما معرفة شرايط الفصول وضوابطها على الاجمال والثاني معرفة حقايقها بخصوصها اراد ان يذكر انه هل
يجب علينا او هل في مقدورنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بسهولة او عسر ام لا والحق ان الثاني ممتنع والاول ممكن لكن
التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر فقال ليس يجب علينا ان نكلف انفسنا على العلم بالثاني وهو العلم بخصوصية فصل كل جنس ولا كل فصول جنس
واحد لان ذلك خارج عن وسعنا اذ ليس في وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذي نقدر عليه المطلب الاول وهو معرفة القوانين
والشروط التي هي للفصول ولكن مع ذلك كثيراً ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الامور المعقولة الواقعة في تخصيص الاجناس
فانا اذا نظرنا في معنى مخصص لجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق له قانون الفصل وشرطه ام لا فربما جهلناه وشككنا فيه وذلك يقع
في كثير من المعاني وربما علمناه وذلك في بعضها **قوله** فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فجعلها اولاً شيئاً اه اعلم ان شرايط
الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون قسيما الجنس والا لم يكن فصلاً له ولا يحصل بانضمامه اليه نوعاً مخصوصاً اذ التقسيم
عبارة عن ضم قيود متخالفة الى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها اليه قسماً مخصوصاً واشار اليه بقوله فجعلها اولاً شيئاً ان يكون ثابتاً له على
سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية الثاني ان يكون القسمة لازمة اذ لو لم يكن لازمة كتقسيم الشيء الى المتحرك والساكن واللامتحرك لم يكن
الضمايم فصولاً منوعة بل اعراضاً خارجية ومعنى القسمة اللازمة ان يكون القيد الخاص لازماً للقسم الخاص والحصة الخاصة به من القسم
وانما وقع هذا الشرط في كون الشيء فصلاً لان شان العرض الغير اللازم لموضوعه ان يجوز تبدله عن الموضوع الى مقابله ويكون هو بعينه
باقياً بالعدد فالمتحرك مثلاً قد يصير غير متحرك وغير المتحرك متحركاً والجسم باق بالعدد وكذا تقسيم الحيوان الى الاسود واللااسود

فيمكن

فيمكن صيرورة الحيوان الاسود لا اسود او بالعكس والحيوان هو بعينه وقد يمتنع ذلك في الفصل فلا يكون الفصول الا معاني لازمة للانواع
واليه الاشارة بقوله وان يكون القسمة مستحيلا ان ينقلب الى قوله وبعد ذلك الثالث ان لا يكون القسم عارضا للجنس بسبب امر اعم او اخص
فانه ان كان عارضا بسبب شيء اعم مثل ان يوجد الحيوان منه ابيض ومنه اسود والانسان منه ذكر ومنه انثى فليس شيء من ذلك من فصول القسم بل الحيوان
اما صار ابيض او اسود لانه جسم قائم بالفعل موضوع لهذا العوارض لا لانه جسم نام فضلا عن كونه حيوانا والانسان اما صار ذكرا او انثى
لا لاجل انه حيوان واليه الاشارة بقوله وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين وكلاهما اليسا عارضين له بسبب شيء قبله او
المراد من الموجب من القسمين هو القسم الوجودي وانما ذكره لاجل الخلاف الواقع في ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون فصلا او لا
ولما لم يكن ههنا موضع بيانه اجمل الكلام على وجه الترديد ونحن سنحقق القول فيه عن قريب الرابع انه لا يكون لاحقا للجنس بسبب شيء
اخص منه فان ذلك ليس فصلا قريبا لهذا الجنس بل اما ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصلا بعيدا لمثال اللازم ما اذا
قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للنمو او لا يكون فان قابلية النمو ليست تعرض للجوهر بسبب شيء اخر هو الفصل وهو الحساسية
وكذا المقابلة انما يعرض للجوهر بسبب فصل اخر يقابله وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان يقال الجوهر او الجسم اما
ناطق او غير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا
او قسيمه والى هذا اشار بقوله وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض او لا فصولا الى قوله الخامس ان القسمة اللازمة التي يقسم بها معروضه
يجب ان لا يكون بواسطة امر اخر مطلقا فانها اذا عرضت له لا لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا جاز ان لا يكون القسمان بها فصولا
كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز او الى قابل الحركة وغير قابل الحركة فالقابل للحركة لا الجوهر اولا وبالذات بل بعد ان يصير ذا ابعاد ثلثة و
اليه اشار بقوله ويتضمن طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى اولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة التي لا يكون بسبب امر اخر
لا اعم ولا اخص ولا غيرهما قد لا يكون بفصول كالذكورة للحيوان فان القسمة بها اولية وان كانت الاقسام ليست اولية ويدل عليه امور
اربعة احدها انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا
ناطقا ولا اعجم واللون لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الذكر انما صار ذكرا لحرارة عرضت لمزاجه في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له
برودة صار انثى والفصول بازاء الصور لا بازاء المؤلف لكن الذكورة او الانوثة انما عرضت من جهة المادة فان بدلت تلك الحرارة لكان
ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك لان الحيوان الذي صار انسانا يستحيل ان يعرض له عارض اخر يصير به فرسا فلا يمنع
انفعالات المادة من حصول صور الجنس وهيئته ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس القسمة والافتراق من جهة الصور بالفصول اذ الصور علل
مقتضية للمواد دون العكس لان شان المواد الانفعال والتاثر لا الاقتضاء والمنع فليس طرفا هذه القسمة من الفصول بل من
العوارض اللازمة لانفعال المادة بالحرارة حتى صار به ذكرا او بالبرودة حتى صار انثى لا يمنع الصورة اعني النفس ههنا ان يكون
على اي فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته ولهذا ترى قد يكون الذكر حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او
بقرا او غيرها فلم يكن الذكورة او الانوثة مؤثرة في تنويع الجنس الحيواني وثالثها ان الذكورة والانوثة الات للتناسل والتناسل
بعد الحيوة فالانوثة انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون مقومة لجوهر الحي ورابعها ان الانسان الذكر منا ناطق وذكر ليس احد الوصفين
بواسطة الاخر فانه قد يوجد انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذا في درجة واحدة فاما ان يكون كل منهما فصلا وهو ممتنع
لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان كما ستعلمه واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون
فصلا السادس ان لا يكون الفصل امرا عدميا لانه سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة فضلا عن كونه علة لوجود بل يجب ان
يكون الفصل اقوى وجودا وتحصلا من الجنس فان قيل اليس الحيوان ينقسم الى الناطق ولا ناطق فكان اللاناطق ايضا فصلا كالناطق قلنا
لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق الذي هو الفصل والذي يحق ان الفصل يجب ان يكون مقسما
للجنس ليس يلزمه ان يكون كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني نوعا مقابلا
للاول فان الفصل كمال صوري حصل للجنس وصار به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون انا حصلت للجنس كمالية زايدة في بعض المواد فلا بد
ان يحصل له في مادة اخرى كمال اخر بدله عليه بل قد يحصل وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية

بها

بها يكون احد العناصر وقد يزداد كمالا ولا يقتصر نحو وجوده على هذه المرتبة بل يتم وجوده ونوعيته بان يكون صورة كمالية فوق
هذه بان يكون حافظة له عن التفرق والتشابه لما له كصور الجمادات ثم قد يزداد على هذا فيكون صورته نفسانيا بفعل افاعيل
اخرى كالتغذية والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورته نفسا حيوانيا ذات حس وارادة وهكذا يتدرج الكمالات
وتترقى الدرجات الى الغاية القصوى والمقصد الاعلى وليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات بتعاقب الفصول والصور على مادة واحدة
واجتماعها فيها فزعم الجمهور ان في الانسان صورا نوعية متعددة بان فيه صورة جرمية واخرى عنصرية واخرى جمادية واخرى نباتية
واخرى حيوانية واخرى ناطقة عقلية وذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتملة على المعاني التي وجدت في جميع الانواع
والصور التي دونها في الشرف والكمال وايضا لا يلزم كما مر ذكره ان يكون بازاء كل كمال صورة كمال صورة اخرى و بازاء كل فصل فصل
مقابل وان وجب بمقتضى القسمة تقابل غير فصلي كقسمة الجسم الى النامي وغير النامي وقسمة الجسم النامي الى الحساس وغير الحساس
وقسمة الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون لنوع واحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان يكون لعلة
واحدة علتان مستقلتان فان قيل اليس لجنس واحد فصلان بل فصول مقسمة مقومة لوجوده في درجة واحدة قلنا الجنس طبيعة
ناقصة مبهمة فجاز ان يكون له تنوعات مختلفة فليس لكل حصة له من نوعه الا فصل واحد وكلامنا في الفصل المقوم للماهية فان قيل
اليس ماهية الحيوان فصلان مقومان لها في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجيء في كلام المتن تصريح بانهما ليسا
بفصلين حقيقيين بل هما علامتان لازمتان لما هو الفصل بالحقيقة الثامن يجوز ان يكون لماهية واحدة فصول مترتبة بحيث ان
يكون لشيء واحد علل مترتبة ولكن لا يجوز ان يكون كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى في الخارج حتى يكون لموجود واحد
صور متعددة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء وفعلية ذاته فلا يمكن ان يصير مادة او جزء مادة بل يجب ان يكون صورة النوع
مشتملة على معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع لما ثبت ان الجنس يحتاج في وجوده الى الفصل استحال حاجة
الفصل اليه لاستحالة الدور بل لا بد ان يكون غنيا عن الجنس لكن فيهنا اشكال وهو انه كلما كان الشيء حالا في الشيء كان محتاجا اليه
ضرورة احتياج الحال الى المحل فاذن الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع لا بد ان يحتاج الى الجنس والمقدر خلافه لاستلزامه للدور
وهذا الاشكال ليس بوارد في جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وكذا لا اشكال في جعل النفوس الحيوانية فصولا للجسم النامي
على ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم تتجرد عن الاشباح المثالية والابدان البرزخية وانما الاشكال في غير
ما بين النفسين عندنا وغير الناطقة عند القوم كقوة النمو وامثالها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات
اذا كانت جسمانية كما راه القوم فان هذه اذا كانت احوالا للاجسام كانت مفتقرة الى حصصها الجنسية ضرورة تقدم المحل على الحال
وافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشيء استحال ان يكون معلولا له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتحل الجواب
لا يسمن ولا يغني وذلك مما يعسر الا لمن قواه بمعرفة اصول حكمية علمها الله اياه من فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان
فضل الله عليه عظيما العاشر انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذي قبله من الفصل وبتوسطه لما قبله وهكذا
على الترتيب مثلا الناطقية علة للحساسية وهي علة للنمو وهي الحسية وهي علة للجوهر والفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس
العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة كل منها علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك يوجب
تناهي المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المتنازلة فالحقيقة الواحدة يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية وايضا
كل ماهية لا بد من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن فيستحيل تصوره والعلم به وليس الامر
كذلك نعم لنرجع الى تتمة المتن وشرحه وليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص القاسمة ان نقول ان الذي عرض
من جنبته لما ذكر في الوجوه المذكورة في ان الذكورة والانوثة ليسا من الفصول انهما عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة
او الذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا نعم ذلك مظنة ان الفرق بين الفصول الذاتية والقسمات العرضية ربما يحصل بمجرد ان الفصل
او لعله ان يبين ان ذلك ليس مناط الفرق والذي ذكر سابقا كان المراد به ان العارض من جهة المادة ليس يجب ان يكون فصلا اي لا يحصل
العلم بكون العارض فصلا من هذا الطريق لا انه يجزم العقل بان ذلك ليس بفصل فان كون الشيء غاذيا وغير غاذ من عوارض المادة ومنه

الجسم الى المتغذى وغير المتغذى وقسمته بالفصول لانه يتحصل وجود جسم لا يكون متغذيا ولا غير متغذ وايضا لم يجعل شيئا من افراد احدهما داخلا فى افراد الاخر من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى لما ترى ان الذكر يكون انسانا وغير انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا او انثى وكذا غير الانسان ولعلم ان الحق ان الذى ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل مأخذه الصورة فهو اما نفسه بحسب المعنى او لازما من لوازمها الذاتية المساوقة له فالذى هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل لا محالة واما المتغذى وغير المتغذى ان اريد به الصورة التى شأنها التغذية فهو فصل وان اريد انفعال المادة وتغذيها فذلك ليس بفصل لكن كثيرا ما يشتبه الحال ويختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض المادية فيقع الاحتياج فى معرفة الفصل الحقيقى شرايط اخرى ولذا قال على ان المعنى وهو لازم مقسم ربما يقع القسمة المقسوم وان كان من شرايط الفصل فقد يكون فى غير الفصل اذ كما الزوج الذكورة والانوثة عن كونهما او كون احدهما فصلا بعدم لزومهما لما يقسم بخلاف المتغذى وغير المتغذى حيث لا يتعدى احدهما نوعه الذى يقسم اراد ان يشير الى ان مجرد هذا اللزوم غير كاف فى كون الشىء القاسم فصلا يعنى كون القسمة بالقيود اللازمة لما يقسم به وان كان شرطا من شروط الفصل التى لا يتحقق بدونها لكن قد يوجد هذا الشرط فى غير الفصل ايضا من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد لنوع واحد اضافى او حقيقى صفة غير فصل لكنها لازمة له لا يتعداه الى غيره كقسمة الجوهر الى قابل الحركة ولا غيره وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك اذا كان من لوازم الفصل فان قبول الحركة لا ينفك عن الجوهر القابل لها لكنه ليس بفصل له بل هو من لوازم فصله الذى هو كونه ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم للناطق الذى هو فصل الانسان فظهر انه من المقسمات اللازمة ما لا يكون فصولا **قوله** ونرجع فنقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت تتحرك الى قبول حقيقة صورة الخ يريد بيان السبب اللمى فى كون بعض المعانى فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غير لازمة لها وتحقيق ان الغاية الاصلية فى استحالات المواد الكونية واستعداداتها هى وجود الصور التى يطابقها الفصول على حسب ما قدره السبق الازلى بمقتضى عنايته واما غيرها من الصفات والاعراض اللازمة فهى ليست من الغايات الاصلية بل هى من الامور الاتفاقية التى وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها البعض فذكر ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة الحقيقة اذ المتحرك لا يتحرك بالطبع الا الى ما هو كمال صورى حقيقى لها فقد يعرض لها عند الحركة امور غير داخلة فيما هى متوجهة نحوها كالحرارة الا من جهته وغيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف بها حال المادة فى افعال واحوال يصدر عنها او يقبلها لا من جهة الصورة الجنسية التى كانت عليها فى ابتداء الحركة ولا من جهة الصورة الفصلية التى فى انتهاء الحركة فان مادة الشجرة او نطفة الحيوان اذا توجهت نحو الغاية المطلوبة وهى الصورة النامية او الحيوانية وكان الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات او الحيوان اعنى الجسمية الطبيعية العنصرية او الجمادية فربما عرضت للمادة حالات اتفاقية لا دخل لها من طلب الغاية بل ربما يعوقها عنها وربما يصرفها الى جهة اخرى وربما يفسدها كالبرد الشديد او الحر الشديد وربما يقع لها اختلافات لا فى نفس الغاية المطلوبة بل فى امور اخرى مناسبة للغاية ضربا من المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها خروجا كثيرا فيختلف بها الغاية التى هى الصور الفصلية فانها قد تختلف فى انحاء من الكم والكيف وغيرهما مما لا دخل لها فى حقايق الفصول وكل ما يلحق المادة من هذه الجهات التى لا مدخل لها فى حصول الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية اعنى الصورة الباقية معها فليس ذلك من الفصول لان الفصل اما كمال اخير او واسطة الى كمال بعد كما ان المذكورة مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحو صورة نوعية كالانسان ولا مدخلية لها فى حصول تلك الصورة اذ قد يوجد فى غيرها وقد يوجد مقابل الذكورة فيها وكذا حال الانوثة وايضا قد علمت من الوجوه السابقة انهما كيفيتان عارضتان غير ما المائية النوع فى الاتناسل لا لاجل الوجود الشخصى وبقائه بل لاجل التناسل الذى يحصل به البقاء النوعى وابقاء النوعى امر عارض بعد الوجود والبقاء الشخصى وكذا التناسل فرع على تقوم الجوهر نوعا معينا محصلا بالفعل فيكون ما تان الكيفيتان واشباههما من جملة الاعراض اللاحقة بعد وجود الفصل وتقوم النوع به وان كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التى يحصل بها ابقاء النوع مناسبة للصورة التى بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد مما ذكر ههنا بيان قاعدة كلية فى معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التى ليست بفصول وهى ان الفصول من الغايات

لحقيقية

الحقيقية والكمالات المطلوبة والمبادى الذاتية وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد والاعراض اللازمة للفصول
بعد حصولها فيعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن الاطلاع على كون العارض للمادة من اى القبيلين
لا يخلو عن خفاء فاحتيج الى ملاحظة غيرها من الشرايط والعلامات **قوله** فقد عرفنا طبيعة الكلى والتشكيك يوجد وان الجنس منها كيف
يفارق المادة تعريفا اه هذا الكلام استيناف لبيان ما مر من احوال الكلى على الاجمال ولما بقى منها من المبحث الذى يتصل بهذا الموضع
على التفصيل فالذى قد مر هو تعريف معنى الكلى الطبيعى الشامل للخمسة واثبات وجودها وكيفية ذلك الوجود ومعنى الجنس من
جملتها وفى بعض النسخ منها بدل فيها وانه كيف يفارق المادة مفارقة من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه اخرى من المفارقة بينه وبين المادة ١
ستورد من بعد فى فصل تعريف الفصل وفى بعض النسخ تعريفا بدل تفريقا اى عرفنا الجنس تعريفا على وجه يمكن ان يتفرع منه تلك
الوجوه من الذى مر ايضا هو تعريف ان اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وهى فصول ذاتية ومنها ما يتضمنها وهى ليست من الفصول
الذاتية والجنس كما يحمل على المجموع المركب منه ومن الفصول كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها
من العوارض الغير الفصلية فهذه المباحث من الامور التى قد سبق الكلام فيها واما الذى قد بقى البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع
الذى كلامنا فى سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وليس هو بفصل منوع اياه مقوم لنحو من انحاء
وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد فى الوجود الذى مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل اى الطبيعتين وهما مفهومان مختلفان
يوضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين ولكان
انما تحقق الحيوان تحقق الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احد المتغايرين على الاخر بالذات وكيف يكون الشيئان شيئا واحدا بالفعل
فى الاعيان ويتميز بالعرض والاعتبار فقط كما يقال هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث عن كيفية هذا التوحد ايضا
قوله فاما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا اه قد علمت ان الجنس كالجسم يتضمن اشياء كثيرة موجودة
لا دخل لها فى معنى ذاته ولا فى تحصله نوعا فهى لا يكون فصولا وكل ما وجد لشىء ذا جنس ولا يكون ذاتيا له فلا يخلو من قسمين الاول
ان يكون لازما والثانى ان يكون غير لازم واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما للجنس جنسه ان كان لجنسه جنس او اجناس و
الثانى ان يكون لازما للفصل جنسه او لفصول اجناسه ان كان او ان كانت والثالث ان يكون لازما لذلك الجنس من جهة فصله
المقوم ان كان له فصل مقوم الرابع ان يكون لفصله المقسم او لفصوله التى هى تحته الخامس ان يكون لازما للمادة شىء من هذه الفصول
اى مادة صورها الخارجية فى الفرق بين لازم المادة ولازم الفصل كالفرق بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع فلازم
المادة عرض فيهما ولازم الفصل عرض محمول عليه حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو من فوق بمعنى ان معروضه
اولا وبالذات هو نفس الجنس او جزءه المساوى او الاعم او ما فى مرتبة شىء منهما ومنها ما هو من تحت كلوازم الفصول التى تحت الجنس
او لازم نوعه او لانواع انواعه او لمادة شىء منها ولما كان كل ما هو لازم من الاعم فهو لازم للاخص دون العكس فاللوازم التى كانت من فوق
كلوازم الاجناس العالية على الجنس وفصولها المقومة لها ولوازم الفصل المقوم الجنس نفسه ولوازم مواد هذه الامور ولوازم
عرضها او اعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض جميع هذه الاقسام يكون لازما للجنس ولما تحته من الانواع
والاشخاص اما انه لازم للجنس فلانه اما لازم لنفسه واما لازم لفصله المقوم له واما لازم لمقوماته الجنسية او الفصلية التى يوجد
الجنس بدونها واما لازم لازمها او مادتها ولازم اللازم لازم واما انه لازم لما تحته فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان اللوازم التى
يلزم الفصول التى تحت الجنس ليست بلازمة له لانها لو كانت لوازم لها لوجدت معها فى كل فرد منها الان لازم العام لازم للخاص
فيلزم ان يجتمع النقيضان فى واحد على ما هو موضع **قوله** واما البحث الثانى فلنقرر من شاء اليه لما علمت ان المعنى
الجنسى كالجسم مثلا جنسية انما يكون جنسا اذا اخذ لا بشرط شىء من التقييد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد فى ذاته عما سواه
فانه لو اخذ كذلك فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى الاول كما هو المحمول على المركب منه ومن غيره دون المعنى الثانى كذلك يحمول
على القيد الذى معه بالذات ان كان فصلا وبالعرض ان لم يكن ذلك بشرط ان يؤخذ ذلك القيد ايضا مطلقا اعم من ان يكون
معه او مع غيره او لا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشارا اليه حاصلا من فصول الاجسام اى فصولها المرتبة او كل فصل من فصولها المتباينة

مع غيرها

مع غيرها من اعراض كثيرة وحملناه عليها اى على ذلك المجموع الذى هو الجسم فليس المقول على المجموع هو الجسم بالمعنى الثانى اعنى مجموع الهيولى
والصورة الجسمية فقط الذى هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا او عرضا بالقياس اليه يكون امرا عارضا له خارجا
عن معناه بل الذى يقال ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم بالمعنى الاول اى جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه اخر ان كان
الف شئ او لم يكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما يجرى مجراه لا بشرط التجريد والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه
والشيخ حمل ذلك اعتمادا على ما ذكره من الفرق بين اعتبارى الفصل والصورة وانما جعل المفروض مشارا اليه ليكون المجموع
موجودا فان مجرد المعانى الفصلية والعرضية اذا اخذت بلا وجود لا يكون متحدا معها فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان
هذا الحمل اوليا او لا اشعارا بان الحمل بالذات لا يكون الا فى الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذاتى والعرضى ايضا عرضى
وحمل الجنس عليها حمل غير اولى اى بالعرض والحاصل ان الجملة المركبة من فصول والاجسام واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذى هو
جنس ولا يحمل بالمعنى الذى هو مادة فاذا حمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذى اشرنا اليه وقيل له انه جسم كان
معناه انه بنفسه وعينه لا انه جزؤه او عارض فان مفاد الحمل هو هو انما هى النفسية والعينية سواء كان بالذات كحمل الذاتيات
او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض مجتمعا من الفصول والاعراض مع ان المذكور اولا كان السؤال عن وجه
التاحيد بين الجنس والفصل ليكون ادل على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض اذا كان شيئا واحدا فبان يكون المجتمع
من الجنس والفصل وهما ذاتيان للنوع شيئا واحدا اولى واعلم ان الوجود هو الاصل فى تحقق المعانى والمفهومات وهو كما علمت
يكون متفاوتا بالاشد والاضعف والاكمل والانقص وكلما كان هو اشد واقوى فهو اكثر حيطة بالمعانى واكثر اثارا فى الخارج
فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته وبساطته وكماليته اثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا بعض
تلك الاثار وسيأتى بيانه من الصفات فصورة الحيوانية التى هى وجودها بالفعل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة عن الجسمية
الطبيعية والاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجودات تلك الاجسام وصورها و
موادها فهى بوحدتها مما يصدق عليه معانى تلك الفصول والاجناس ويترتب عليه الاثار المترتبة عليها متفرقة
فهذا سر اتحاد معنى الفصل مع الجنس فى الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود النوع الاخص وصورة
فصله القريب هو بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة والقريبة التى فوقه فى العموم والا فالاشياء المتعددة فى الوجود كيف يحمل
معنى بعضها على بعض باى وجه اعتبر فالسماء مثلا لا يحمل على الارض ولا على المركب منهما سواء اخذت لا بشرط او لم يوخذ
مجردا فافتقار بعض الاجزاء الى بعض لا يكفى فى صحة الحمل كما زعمه القوم والا لزم جواز حمل كل معلول على علته فاعلم ما حققناه فانه من لباب
الحكمة النضيجة التى من اوتيها فقد اوتى خيرا كثيرا ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد صح انه هذا
القايل قد خلط بين الشئ خارجا عنه فى الوجود فزعم ان قول الحكماء بان الشخص مشتمل على اعراض وخواص ولكن الاعراض والخواص ٣٠
امور خارجة عن طبيعة الجنس ينافى قولهم بان طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص فى الوجود فاستشكل عليهم فيدفع كلامه بان
قولهم ان الاعراض والخواص التى للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك الطبيعة لا يفتقر فى تقوم معناها وماهيتها من حيث
هى هى او من حيث عمومها وجنسيتها الى تلك الاعراض لان معناها خارجة عن معنى الجنس وذلك لا ينافى افتقار الطبيعة اليها فى
الوجود بوجه ولا ينافى اتحادها مع الجملة المركبة من الماهية وتلك الاعراض وحملها عليها بوجه فان طبيعة الجنس باحد الوجهين
جزء الشخص بل جزء جزئه الذى هو طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الاخر شئ محمول على الشخص فيكون محمولا على تلك
الاعراض لانها اما مشخصات له او لوازم لما هو الشخص بالحقيقة وعلى اى الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون الطبيعة
الجنسية محمولة على شخص او نوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود خارج عنه فلو فرض عدم هذه الاعراض والمخصصات لكان يمكن
ان يكون الطبيعة الجنسية موجودة بوجود خال عن هذه المخصصات كالجسم مثلا بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم الذات
بما هو جزء معناه وبجنسيه كالجوهرية وقبول الابعاد وكالحيوان مثلا بالمعنى الذى هو مادة فهذه الاعراض والخواص خارجة
من ان يحتاج اليها جنس من الاجناس مثلا فى انه جسم فقط او كالحيوان فى انه حيوان فقط الا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا

مع الخصوصية

مع الخصوصية اى بشرط شئ فالجسم بشرط لا جزء التشخص خارجا عنه الاعراض والخصوصيات والجسم لا بشرط الخصوصية وعدمها محمول
على الجملة وعلى تلك الجزء ايضا والجسم بشرط الخصوصية عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذا كانت الطبيعة الجنسية
جزء او الاعراض خارجة يلزم ان لا يقال على المجموع فان الخروج بالمعنى والمهية لا ينافى الاتحاد فى الوجود ففرق بين ان يقال ان الطبيعة
من الطبايع لا يحتاج فى معناها الى شئ خارج عن معناها وبين ان يق لا يحمل عليه ولا يتحد معه فى الوجود فربما يحمل شئ على ما
لا يحتاج اليه ذلك الشئ فى معناه فان الجنس محمول على النوع وكذا على فصله ولا يفتقر الى شئ منهما فى المعنى والمفهوم واما اذا
وجد بالتخصيص بالفعل فى احد انحاء الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده به وكان من الجايز ان يتخصص وجوده بغيره متقوما بذلك
الغير فان طبيعة الكلية وان كانت متحصلة المعنى والمفهوم لكنها مبهمة الوجود جاز لها وجودات متباينة بسبب مشخصات مختلفة
فيتحد بكل منهما ويحمل عليه وكذلك حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه من الاعتبار اى الفرق بين كون الشئ غير مفتقر
الى شئ بالمعنى وكونه غيره او غير مفتقر اليه فى الوجود لكان طبيعة الجنس دائما جزء للنوع غير محمول عليه وعلى الفصل اصلا

قوله واما النوع فانه الطبيعة المحصلة فى الوجود النوع طبيعة يقال على كثيرين متفقين فى المهية ومن شانها بحسب تصورها
ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة فى الذات لان مهيتها قد تمت وتحصلت ولم يبق لها تحصل الا الوجود
الخارجى وطلب الاشارة بخلاف الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شانها ان تحصل انواعا مختلفة
بفصول متخالفة الحقايق فالعقل عند ادراكه للمعنى الجنسى يطلب ما يتم به معناه وعند ادراكه للمعنى النوعى لا يطلب الا وجوده
والاشارة اليه ان كان من المحسوسات والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو النوع الحقيقى الذى لا نوع
تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوع الانواع او لا يكون ثم اذا كان محسوسا لا بد له فى وجوده من اعراض ولواحق مخصوصة
يتعين بها طبيعته شخصا مشارا اليه وهى من لوازم تشخصه لا نفس ما به التشخص فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ لا يكون
لكل شئ الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده وايضا يجوز تبدل احادها فاللازم من كل منها امر كلى
والمجتمع من الكليات ايضا كلى فلا توجب التشخص الا بكونها علامة له فهذا التشخص ان كان من تشخصات الامور البسيطة
كالصور والاعراض فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لا ان الاضافة لحقتها من خارج بل موجوديتها
نفس اضافتها الى المحال الا غير وتشخصها بالموضوع او الوضع وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والتحيز والمتى وغيرها تشخص
بالعرض وان لم يكن كذلك فتشخصها ليس باضافة الى شئ كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير المضاف بالذات وباحوال
زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا الشخص المشار اليه بطلت تشخصيته وفسدت ذاته لكونه لازما
لوجوده الذى به يغاير الاخرى وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب منه لا بطلان تشخصيته ولا فساده من هيئته الا انه بطلت مغايرته
ومخالفته الى مغايرة اخرى من غير فساد لكن الفرق بين القبيلين ربما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقى وغير الحقيقى
مما كان مشكلا علينا وليس الكلام ههنا فى معرفتنا بهويات الوجود وحقايق الفصول والتشخصيات بل فى معرفة القوانين
التى يجب ان يكون الامور على طبعها وليس يلزم ان نعرف ان شيئا كذا هل يكون على طبيعتها حتى يكون فصلا مثلا او مشخصا
ام لا يكون واعلم ان التشخص لا بد ان يكون بامر ثبوتى زايد على المهية النوعية اما كونه زايدا على النوع فظ لان النوع كلى
مقول على كثيرين والتشخص ليس كذلك فلا بد ان يكون زايدا واما انه ثبوتى فلوجوه اما اولا فلانه عبارة عن تعيين الشخص
وخصوصية هويته والشخص بما هو شخص ثابت فى الخارج والهوية داخلة فيه كدخول الفصل فى النوع وجزء الموجود فى الخارج
من حيث انه موجود موجود لا محالة فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين مطلقا
واللاتعين مطلقا امر عدمى بديهة وعدم العدم يكون وجودا او عن عدم تعين غيره وذلك التعين ان كان عدميا وهو عدم
فيكون ثابتا ايضا لكن تعينه صح انه كتعين غيره بديهة فاذا كان بعض التعينات لمهية واحدة ثبوتيا كان الجميع ثبوتيا وان كان
تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره فيكون ايضا ثبوتيا وهو المطلوب فان قلت التعين لا يمكن ان يكون ثبوتيا لوجهين
الاول انه لو كان ثبوتيا زايدا على المهية لكان له تعين ايضا ويعود الكلام الى تعين التعين فيلزم تعين اخر فيتسلسل الامر الى لا نهاية

الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذا المعين دون غيره انما يكون بعد تعين هذا المعنى وتميزه عن غيره والا لم يكن اختصاصه بهذا
التعين اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فاذن يجب ان يكون له قبل هذا التعين تعين آخر فيلزم ان يكون متميزا قبل ان يكون
متميزا وهو محال فالجواب اما عن الاول فمثل ما مضى في باب الوجود ولهذا التعين لو كان له ماهية كلية وراء كونه متعينا لاحتاج في تعينه الى تعين
زايد واما اذا كان متعينا بذاته لا امرا آخر ذلك الامر متعين فليس يحتاج الى تعين غير نفسه فلا يلزم التسلسل واما عن الثاني فهو ان كل ما يكون
تعينه من لوازم طبيعته حتى يكون نوعه منحصرا في شخصه فلا بد له من مادة مخصصة باعراض معينة ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض
علة لتشخص ذلك الحادث في وجوده اذ من الممتنع ان يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت مع تلك الوضع والتحيز فرد آخر من ذلك النوع حتى يلزم
الاشكال وليس ان ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصول احدهما او كلاهما يتقارنان بل وجود ذلك الشيء في تلك المادة
المخصوصة هو تعينه فالحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه بحيث نفس تصوره يمنع الشركة بين الكثرة انما يكون بامر زايد على الماهية لا في الوجود
بل في التصور عند التحليل ويجب ان يكون ذلك الامر متشخصا بنفسه وهويته لا بشيء خارج عنه لا عينا ولا تصورا ان يكون الماهية بسببه
ممتنعة الاشتراك في الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه الفارابي اذ كل ما هو غير الوجود من المفهومات والماهيات
فلا تأبى بتصوره عن قبول الشركة ولو تخصص بالف تخصيص لان انضمام المفهوم الى المفهوم كم وقع لا ينتهي الى التشخص نعم ربما يؤدي الى
الامتياز الخارجي عن غيره من الاشياء لكن الفعل مما يجوز كون التصوري فيه مشتركا والامتياز عن الغير في الواقع غير التشخص الحقيقي كيف
الاول امر اضافي بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني امر باعتبار الشيء في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك في معنى لا يحتاج
الى تميز زايد لكان ايضا متميزا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز بالمعنى الاول مما يوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقيقي كما مرت
الاشارة اليه فان النوع المادي المنتشر التخصص مادته باستعداد خاص لواحد منه لا يفيض عليها وجود عن المبدأ الواجب ويمكن
ان يحمل اكثر المذاهب الواقعة في التشخص على ما يرجع الى ما حققناه فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او بالمشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما املنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة العينية او ما يجري مجراها وكذا ما ذهب اليه
صاحب المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية وليست الهوية العينية الا الوجود الخاص لكن هذا الشيخ العظيم
كان كثير المبالغة في ان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الخارج وليت شعري اذا كان التشخص عنده بنفس الهوية ولم يكن الهوية
نفس الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او معنى عارض من الماهية او هو مع عارض او عوارض من كم وكيف ووضع وزمان
وغير ذلك وهو معترف بان شيئا منها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات ايضا كلي فهذه الهوية العينية اي شيء هي فلماذا توجب
لمنع الشركة وكذلك ما اختاره بعض اهل التدقيق من ان تشخص الشيء جزء تحليلي له اذ قد علمت ان الوجود كذلك لانه متحد مع الماهية
في العين غير متميز عنها الا في الذهن وكذا ما قيل ان تشخص الشيء بالفاعل بمعنى ان الفاعل مقوم للتشخص لانه مقوم للوجود الذي
هو عين التشخص فمقوم الوجود يكون مقوما للتشخص ايضا لكن الكلام فيما به التشخص لا في مفيده وجاعله وقريب من هذا ما هو منقول
لبعضهم ان تشخص الاشياء بارتباطها الى واجب الوجود ونعني اثبات الماهيات بما يرتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها التي هي المحققة
اشعة واشراقات للموجود القيوم واما ما قال بعضهم من اهل العلم ان التشخص بسبب المادة اذ شيء من الماهية ومقومها ولوازمها مما لا يوجب
الامتياز والعارض المفارق يفتقر الى المادة فيجب ان يحمل التشخص في كلامه على التميز الذي هو شرط حدوث التشخص من الفاعل
كما مر فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور كحال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار مطابقا لما وجد في كلام الشيخ من
التعليقات وغيرها من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز فان المقصود المميز الفارق لا ما يجعل الطبيعة شخصية
وايضا هذه الاحوال من لوازم التشخص وامارته فالتعبير عن الشيء بلازمه غير بعيد كما يعبر عن الفصول بلوازمها وما
وجد ايضا في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات متشخص بذاته الا الوضع مع وحدة الزمان منشأه ان الوضع في ذوات الاوضاع
بالذات هو نحو وجودها كما ان المعقولية في الصور المجردة هي نحو وجودها فوجودها في ذاتها وكونها بحيث يكون لاجزائها بعضها
الى بعض والى الامور الخارجة نسبة شيء واحد كما ان وجود الصورة الادراكية ومدركيتها ووجودها للمدرك لها امر واحد

وحيثية واحدة فيكون التشخص بالوضع ايضا راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية في زمانها المخصوصة ايضا

كذلك كالمتحركات بالذات فحركاتها الذاتية سيما على ما رأينا من الحركة الجوهرية في الطبايع الجسمانية كلها ومن اراد الاستقصاء

في هذا البحث فليرجع الى كتاب الاسفار **قوله** فصل في تعريف الفصل وتحقيقه الغرض من هذا الفصل بيان معرفة الفصل في وجوده

في نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا من احوال الفصل معرفة حال الجنس وانه باي شيء يتم معناه ويتحصل وجوده وان

اي الاشياء يقومها الجنس في وجوده بالذات فيدخل في تقويمه نوعا واما يقتضي بالعرض بما لا يدخل من تقويمه نوعا واعلم ان ههنا

مباحث بها يجب الاهتمام به وهو قريب المأخذ مما ذكر في باب التشخص لما علمت ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع

ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء المهية سواء كانت مطلقة او متخصصة يجب ان يكون وجود بعضها علة لوجود

البعض فنقول يستحيل ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة في كل فرد يتحصل منه هذا

الجزء وهو محال فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجنسي فيكون مقسما للمهية الجنسية المطلقة وعلة لوجود القدر الذي هو حصة

النوع ومقوما للمجموع الذي هو النوع بالجزئية والدخول ومميزا له عن مشاركه في الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق

مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يتخصص ذلك الحيوان اولا حتى يكون

الناطق علة لحصته ووجوده والجواب ان الحيوانية المطلقة يحتاج الى علة يقوم وجوده واما ان تلك العلة هي الناطق

فليس لان الحيوانية يقتضيه بل لان الناطقية مما يستلزمها ويوجبها لذاتها فان من لوازم الناطق ان يكون حيوانا فالناطق

علة لذلك الحيوان المطلق فالحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا في كل

علة ومعلول فان مهية المعلول الامكانية تستدعي علة ما وكونها معلولة لعلة معينة انما جاء من قبل العلة وكذا حال الصورة

والمادة والتشخص والنوع وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات التي تحيرت عن حلها اكثر العلماء مما ذكرها يؤدي الى التطويل

فان قيل لماذا وجد ذلك الفصل دون غيره من الفصول حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية او لماذا وجد هذا التشخص المعين

حتى صار علة لهذا الشخص ولحصته من النوع فنقول لاجل استعداد خاص في القابل يستدعي بل الحق ان يقال اما هو من فصول الانواع

المبدعة او الدائمة فوجوده بحسب جهة من جهات العلل العقلية والاسباب الفاعلية وهكذا الى مسبب الاسباب وغاية العلل

واما ما هو فصل من الانواع الكائنة والفاسدة او متشخص من تشخصاتها فخصوص وجوده بالصدور عن الفاعل دون وجود غيره

من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص للقابل مثلا اخراج النطفة الانسانية بعد استحالتها الى اخرها يفيد استعدادا

تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة التي هي مبدأ فصل الانسان بل عينه في كونه هذه النفس الناطقة بعينها لاجل تشخص المادة

بما باستعدادها الشخصي فاذا تم الاستعداد حدثت النفس الناطقة واذا حدثت النفس اوجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها لا تنحا

الى فصل مخصوص بل الى فصل كيف كان فاما اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية و

قوله كذلك تخصيص النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص فقد مر ثانيا الفصل ايضا فيجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول

ان الفصل بالحقيقة ليس مثل النطق تقدير الكلام هو اما الفصل فيجب ايضا ان نتكلم فيه في تعريف حاله اعلم ان كثيرا من اهل هذا

العلم يطلقون مبادي الاشتقاقات ويريدون بها نفس المشتقات عند ما قصدوا بها نفس معانيها البسيطة من غير خصوص

الموضوعات كما يطلق الوجود ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به المتشخص بذاته والطبيعة الجنسية

او النوعية ويراد بها نفس الجنس ونفس النوع فكذلك يطلق النطق والحس وقبول الابعاد وغير ذلك ويراد بها نفس الناطق

والحساس والقابل للابعاد لا موضوعاتها ولا المركب من الموضوع ومبدأ الاشتقاق فالشيخ يريد ان ينبه على ان المراد من قولهم ان النطق

فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة الاصطلاحية لان الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقومة

هذه ليست كذلك لان النطق لا يحمل على اشخاص الانسان والحس لا يحمل على افراد الحيوان وانما المحمول على تلك الافراد المشتق

منها كالناطق والحساس نعم يمكن ان يكون هي ايضا فصولا لكن على جهة اخرى ولانواع غير هذه الانواع التي تحمل هي على افرادها

بالاشتقاق وهي الانواع الاضافية التي يحمل هذه المبادي على اشخاصها بالتواطؤ فالاولى ان يكون مثل النطق والحس وغيرهما

مهنا مبادی الفصول وهناك نفس الفصول فان النطق انما هو مقول على نطق زيد ونطق عمرو ونطق بكر بالتواطؤ فجاز ان يكون فصل نوعها
المتقوم به ويكون مطلق الادراك المقول على هذه الادراكات النطقية جنسها وكذا الحس المحمول على السمع والبصر والذوق وعلى اشخاص
كل منها بالتواطؤ جنسها ومطلق الادراك جنس جنسها وذلك لان الخمسة انواع مختلفة للحس لاختلافها في نحو الوجود فاذن لم يكن
الحس والنطق فصلا للحيوان والانسان محمولا عليهما بالتواطؤ فليس الحس حيوانا ولا النطق انسانا بل الحساس والناطق فصلان محمولان
على الحيوان والانسان مواطاة لانهما متحدان بنوعيهما وبجنسيهما واما كيفية ذلك فقد علمت فيما سبق حيث تكلم فيه الشيخ وبين انه كيف
يكون الجنس هو الفصل وكيف يكون هو النوع في الوجود بالفعل مع تغاير الجنس والفصل في المفهوم وتغايرهما والنوع فيه و
افتراق بعضها عن بعض وعلمت ايضا ما حققناه وتممنا الكلام من جهة اشتمال الصورة التي بازاء الفصل بوحدتها على جميع المعاني التي تركبت
منها النوع بحسب اجزائه الوجودية الخارجية او الذهنية فان النوع وان كان في المركبات فانه بالحقيقة شئ واحد في الوجود الذي للصورة
الخارجية وهو الجنس اذا صار كاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل بمعنى انه يحمل على ذلك الشئ الواحد الصوري معنى الجنس الموصوف
بالفصل المعين بالفعل وانما مغايرة الجنس والفصل في ذلك الوجود بحسب العقل واذا حلل العقل وفصل بينهما وميز الجنس عن الفصل
بان اخذ كلا منهما بشرط ان لا يعتبر معه الا نفسه ويكون تميزه خارجا عنه في الوجود سواء كان عارضا له او مفارقا عنه فهما مادة
وصورة عقليتان في كل نوع ومادة وصورة خارجيتان ايضا في الانواع المركبة التي قد يوجد جنسها في شئ اخر بدون فصله وهما
وبذلك الاعتبار غير محمولين على النوع لان الجزء لا يقال على الكل قوله اعلم ان امتياز الاشياء بعضها عن بعض بعد اشتراكها في اعم قوله
المحمولات كالوجود والشيئية والامكان العام والمعلومية يوجد باحد ثلثة امور عند الجمهور من المشائين وباحد اربعة عند الرواقيين اما بتمام
الذات كالسواد والحركة واما ببعض الذات كامتياز الانسان عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراكهما في الحيوانية وعن الشجر بفصل
هو الحساس بعد اشتراكهما في الجسم النامي وعن الحجر بفصل هو النامي بعد اشتراكهما في الجسم وعن المفارق بفصل هو القابل للابعاد بعد
اشتراكهما في الجوهر واما بالعارض وجودي او عدمي فالاول كامتياز الضاحك عن الكاتب بعد اشتراكهما في تمام الذات والثاني كامتياز
الفصل كالناطق عن النوع كالانسان بعدم دخول مفهوم الحيوانية فيه ودخوله في الانسان واما بالشدة والضعف كتفاوت افراد الوجود
عندنا مع اشتراكهما في طبيعة الوجود التي هي امر بسيطة لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا انتقش هذا النقش على صفحة الخاطر فنقول كلما
كان الاشتراك بين شيئين في امر ذاتي لهما فلا بد من الامتياز الذاتي ايضا وكلما كان بامر عرضي لهما فلا يجب الامتياز به وكلما كان
الاشتراك بذاتي لاحدهما وعرضي للاخر كاشتراك النوع وفصله في جنسه فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بالدخول فيه والخروج عنه
ولما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح العقل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك
لجهة الامتياز وجب ان يكون معنى الجنس خارجا عن معنى الفصل وكذلك العكس وان اتحدا في الوجود وعند هذا التحقيق تنحل
عقدة من قدح في وجود الفصل بان قال لو كان امتياز شئ عن غيره بالفصل وذلك الفصل لعدم كونه اعم المحمولات يجب ان يكون
متميزا عن غيره بفصل اخر ويلزم منه التسلسل في وجود الفصول الغير المتناهية لانا نقول نحن ما حكمنا بان التميز كيف ما كان يجب
ان يكون بالفصل بل بالشرط المذكور وهو ان المشترك فيه كان ذاتيا لهما جميعا والفصل وان كان مشاركا للنوع المتقوم به
او لفصل النوع اخر في امر لكن ذلك الامر ليس ذاتيا وجنسا لهما جميعا فالناطق الذي يتميز به الانسان عن الفرس المشتركين
في الحيوانية عن الناطق متميز عن الناطق الذي هو الانسان بقيد سلبي هو انه ليس يدخل في مفهومه الحيوان او ما يدخل في مفهوم
الناطق الذي هو الانسان في الحد ومتميز عن الحيوان الذي يحمل عليه بذاته لعدم مشاركته له في الماهية فيكون انفصاله عنه بنفس
ذاته وكذا متميز عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بقيد زائد ولا بجزء فانقطع التسلسل اللهم الا ان يقال ان الناطق مشارك لشئ اخر
في شئ من الذاتيات فح يستدعي فصلا اخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون بكل حقيقة شئ يشاركها في شئ من المقومات
والا لزم تركب الشئ من اجزاء غير متناهية وهو مح كما برهن عليه قال الرازي صاحب المحصل في مثل هذا المقام ان هذا لا يتخلص من الشكوك
الا اذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة الى ماهيتها اذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر يجب ان يكون
جوهرا فح يكون الفصل مساويا للنوع في امر مقوم له وهو الجوهر ومباينا في الماهية فيلزم ان يكون للفصل فصل اخر الى غير النهاية

فلا خلاص عنه الا بان يقال ان الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات اقول معنى كون الجنس لازما للفصل الغير
ان للجنس وجودا وللفصل وجودا اخر ملزوما له وانهما موجودان بوجود واحد وهكذا في كل عارض من عوارض الهيئة كالتشخص
والوجود ونحوهما وانما العارضية والمعروضية في ظرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهري مثلا
الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل الابعاد وحكم بان احدهما غير الاخر كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان
الوجود او خارجا ومعنى كون مقوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا في حده لكونه جوهرا بسيطا لا حد له الا انها
ليست خارجة من وجوده ففصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى وكذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية
داخلة في مفهومه وكذا الانسان الموجود بما هو موجود متقوم بوجوده ووجود الانسان انسان بسيط يصدق عليه لذاته
الانسانية الا انه لا يدخل في حده اذ الوجود بسيط لا حد له وكون فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون
عرضا لما عرفت ان الوجود ليس في حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى
المذكور وكذا الحال في وجود كل شيء بحيث يصدق عليه ذلك الشيء على الوجه الذي قررناه فاعلم هذا فانه شريف فيه غير
هذا البحث ولنرجع الى المتن وما بقي من حل الفاظه فقوله كالجزء في العقل المهية والذهن اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان كون
الشيء في الذهن يستدعي معناه ان يكون له خارج مطابق بخلاف كونه في العقل وقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من مهيته اه يريد بيان المميز بين امور يكون الامر المشترك داخلا في بعضها خارجا عن الاخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك
بين ثلثة اشياء معين نفسه ونوعه وفصله فامتياز الجنس بنفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع وخروجه عن الجنس وكذا
امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز كل من الجنس والفصل عن الاخر بذاته لا بامر زائد و
قوله فانما نعني بالناطق شيئا له نطق اه اعلم ان مفهوم الشيء غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا ولا عاما فلا يعتبر
في مفهوم الناطق مثلا الشيء المخصوص كالجوهر او الجسم او الحساس ولا شيء العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في حقيقة
النوع والفصل وكذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولا للانواع واما قوله الا انه يلزم ان لا يكون الا جوهرا او الا
جسما او الا حساسا ففيه نظر فان من الناطق ما لا يكون في الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق
المجرد عن البدن اعني النفس الانسانية فانها وجودها الخاص غير جسم ولا حساس وكذا الحساس عندنا مما يمكن وجوده
بمعزل عن الجسم النامي **قوله** فنقول الان اما الفصل اه يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق
كالناطق وليس يعتبر في مفهومه معنى غير مبدء الاشتقاق شيء اصلا فضلا عن ان يكون معنى الجنس قريبا كان او بعيدا
او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول الى اخره وقد مر وجه ذلك **قوله** واما اذا اخذنا الفصل كالناطق اه اعلم
ان كلا من الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير عين الاخر في الوجود ولذلك يحملان
على شيء واحد ويحمل كل منهما على الاخر فيه لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او احدهما بشرط عدم دخول الاخر
في وجوده فيصير جزءا للنوع المركب منهما فالناطق اذا اريد منه مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشيء ذا نفس كان مؤلفا
من اضافة وجوهر هو النفس فيكون تحت مقولتين فليس من الموجودات المتاصلة التي لها حد مركب من جنس وفصل
يقسمه وحكمه ان لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار وان كانت بمعنى نفس النفس فان الناطقية بمعنى كون الشيء في حد ذاته
ناطقا يكون عين النفس الناطقة فيكون جوهرا او جزءا للجوهر الانساني المركب عن مادة بدنية هي بازاء جنسه وصورة
النفس التي بازاء فصله وانما يتميز هذا الجزء الذي هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من
الجواهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة الى الجواهر الخمسة اعني العقل والنفس والمادة والصورة
والجسم المركب منهما فان الاربعة البسايط من الجوهر فصول لها بحسب التحليل العقلي لا كفصول المركبات التي بازاء الصور الخارجية
فان ما لا تركيب له خارجا لا مادة له ولا صورة وانما ذاته صورية اذا كانت ذاته بالفعل الا كالهيولى التي يكون القوة فيها عين الفعلية
وقوله واما الاخرى وهي القابلة ان كل ما هو اعم المحمولات اه اعلم ان هذه المقدمة مع كذبها ما لا احاجة اليها في الشك المذكور

في بيان معنى عرضية الجنس للفصل وبيان التشخص

اذ بدونها

اذ بد ونها يتم التشكيك ولهذا لم نذكرها عند تقريرنا للشبهة اذ يكفي ان يقال ان الفصل اما ان يكون اعم المحمولات او لا يكون بل
يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق مثلا وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة مباينة كثير منها
بعضها البعض فتعين الشق الثاني وهو ان يكون تحت معنى عام مشترك بينه وبين غيره مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل اخر
فيتم فالجواب الجواب فمدار الشبهة على المقدمة القائلة الاخيرة ومدار الجواب على الفرق بين كون الاشتراك في ذاتي حتى يلزم
ان يكون المميز فصلا ذاتيا او في عرضي فلا يلزم ذلك على التفصيل الذي قدمه **قوله** ويجب ان يعلم ان الذي يقال ان فصول
الجواهر قد علمت تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه في دفع الاشكال الذي اورده الامام الرازي وقوله الا ان يعني بفصول الجواهر
مثلا لا الفصل المقول عليه بالتواطؤ اراد بالفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيواني للحساس والنفس الناطقة للناطق
وساير الصور النوعية لفصول الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بالفصل المنطقي و
هو غير الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية بخلاف مثل الناطق والحساس فانها من اوايل المعقولات **قوله**
ليس يجب ان كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا ان يريد انه لا يلزم ان يكون فصول الانواع بازاء صور نوعية خارجية بل انما يلزم
ذلك في فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهري بل الانواع الجوهرية المركبة حيث ان جنس كل منهما ماخوذ
من مادة وفصله من صورة واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس او نحوهما فلا جنسه مطابق لمادة ولا فصله
مطابق لصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وباقي الفاظ الكتاب واضحة **قوله** فصل في تعريف مناسبة
الحد والمحدود ما لما كان الحد هو القول الدال على ماهية الشيء لذاته فلا بد ان يكون بامور لها وجه من المغايرة والا لم يكن
احدهما اولى بان يكون دالا والاخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن دالا عليه بالذات فالفرق بينهما انما هو
بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو الحد المركب من الجنس والفصل اذ البسايط الحقيقية لا حد لها
اذ لا اجزاء لها بوجه وانما يعرف باللوازم والاثار دوانما وجب ان يكون حد الحقيقي مركبا من جنس وفصل لان ذا الاجزاء ان لم يكن
لها وحدة حقيقية كان كالموضوع بجنب الانسان ويكون وجوده بالعرض لا بالذات لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور
التي وجودها بالعرض غير محدودة وكل ما له وحدة حقيقية فلا بد ان يكون بحسب التقسيم تحت احدى المقولات فيكون له جنس
فكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل لما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحد ودالا على ماهية الشيء
فكان لا محالة بجنسه وفصله **قوله** لقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اكثر الناس قد
وقعت لهم الحيرة في كون الشيء جزءا محمولا لان الجزئية تقتضي المغايرة والحمل يستدعي الاتحاد فكيف يكون شيء واحد مغايرا
لشيء ومتحدا به وذلك لاهمالهم اعتبار الجهات والحيثيات فمن ذلك نشات هذه الشبهة ونظايرها فيقال ان الحد كما بينا و
وقع الاتفاق عليه من اهل الحكمة مركب فيما له وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزان للحد ثم ان الحد عين المحدود فيكون
المحدود ايضا ذا الجزئين اعني المحدول عليهما بالجنس والفصل فان نسبتهما الى النوع هو نسبتهما الى الحد لانه عين المحدود
فاذا كان كذلك فلم يخرج طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع والمفروض خلافه هف والجواب بعد ما علمت الفرق
بين الجنس والمادة والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة لا من الجنس والفصل لان كلا من هذين امر مبهم غير
محصل يمكن ان يدخل فيه الاخر وان لا يدخل فاذا قلنا عند تحديد الانسان مثلا انه الحيوان الناطق فلسنا نعني انه مؤلف
من هذين المعنيين يجتمع عنهما بل نعني به الحيوان الذي هو بعينه ناطق لا انه حيوان ومع كونه حيوانا هو شيء اخر ايضا وهو الناطق
حتى يكونا شيئين متغايرين وذلك لان الحيوان بالمعنى الذي هو جنس ليس امرا محصلا في نفسه حتى ينضم اليه شيء اخر هو الناطق
كما مر تحقيقه فمعنى الحيوان هو الجسم النامي ذو الادراك مجملا ولا يعلم ان هذا الادراك امن نفس ادراكه بحس وخيال او
وهم او نطق فاذا قلنا ناطق علم بنفسه حساسية ناطقة فصار المبهم محصلا فيكون هذا تعيينا المبهم وتحصيلا المجمل هي النفس
المدركة فليس كون الجسم مدركا وكونه ناطقا شيئين متغايرين في الوجود لكونه ناطقا ومتعجبا بل وجوده مدركا هو بعينه
وجوده ناطقا لا بطريق انضمام امر بامر فان كون الشيء حيوانا اي كونه جسما ذا نفس مدركة امر مبهم الوجود والامر المبهم الوجود

لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون مبهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل بكونها دراكة ما لم يتعين ولم يفصل نحو ادراكها عن مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل والنطق تميز عن كونها دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان او بالحس والخيال جميعا ولكن بدون النطق كبعض اخر بل الحساس فقط ايضا امر مبهم فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط ومنه ما له اللمس والذوق والشم بدون السمع والبصر كما انه من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كلا او بعضا وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان فوجوده متضمن لوجود واحد الفصول لانه ينضم اليه فيوجد ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود للمبهم في الخارج ولكن جاز حصول المبهم على ابهامه في الذهن فان الذهن ربما يكون مترددا متشككا في تمام حقيقة شئ كنفس من النفوس انها هل هي حساسة فقط او متخيلة او ناطقة ثم يحصلها بالفكرة والاكتساب فصلها الخاص فيعرفها ويحدها بجنسها وفصلها فانضمام فصل الى جنس انما هو بحسب المعنى وفي الذهن على نحو حصول تعيين بعد ابهام وجزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد مركب من جنس وفصل بخلاف المحدود الذي هو النوع وان كان الحد عين المحدود في الوجود **قوله** واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس اه يريد بيان ان اكثر ما يذكر في التعريفات الحدية بازاء الفصل فليس هو بفصل حقيقي سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالتواطؤ او فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما علامة الفصل ودليله لان فصل كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على الوجه الذي سبق ففصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان الموجودات في فصول الاشياء من مقولة غير مقولة جنسها كما يذكر في فصل الحيوان الحساس وهو جوهر والحس انفعال او اضافة ويذكر في فصل الانسان الناطق وحاله ما كما مر وكذا يذكر في حد الخط المستقيم او السطح المستوي كون اجزائه على وضع لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض في الخط المستقيم والسطح بخلاف ذلك والخط والسطح من مقولة الكم وما يذكر في فصلهما من مقولة الوضع ويقال ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض للبصر وفي البياض انه مفرق للبصر والقبض والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة في الفصول هي ليست بفصول حقيقية وانما هي لوازم وامارات جعلت عنوانات لها دالة عليها ففصل الحيوان بالحقيقة ليس ذا الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة المتحركة بالارادة او ذو قوة النمو والحس والحركة فليست هويته بنفسه ان يحس بالفعل ولا التخيل بالفعل ولا الحركة الارادية بل القوة النفسانية هي مبدأ هذه الافاعيل والانفعالات بل مبدأ مبادي هذه الاثار صادرة عن قواها كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارادية بل الحق ان النفس كما انها مبدأ لهذه الاثار المختصة بها كذلك هي مبدأ لجميع الاثار المنسوبة اليها مختصة كانت او مشتركة كالنباتية والجمادية من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة وبعضها بتوسط والتي هي مختصة بالنفس ليس بعضها بان ينسب اليها دون البعض لكن كلها او بعضها شئ ليس له في نفسه اسم لانه هوية خارجية وجودية والاسامي والحدود التي تعرف بها الامور انما هي للنعوت والصفات الكلية وحيث كانت هذه الامور توابع مخصوصة له فيضطر العقل الى ان يخترع له اسما مأخوذا من نسبة ذلك الشئ اليها ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية معا في حده ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحواس كلها ظاهرها وباطنها او يقتصر على الحس اما بناء على ان اول درجات الحيوان ان يكون له حس واحد فكل حيوان له حس سواء كان مقتصرا على الواحد كالخراطين والخلد فيما ثبت او ازيد واما على ان الحس مطلقا يدل على جميع الحواس بالالتزام لا بالتضمن لان الخاص ليس بجزء للعام ليدل اسم العام عليه بالتضمن فان دل عليه يكون دلالة التزام لا محالة وقد سلف بيان اقسام الدلالات في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة فصلا للحيوان بل احد لوازم فصله واحد شعب فصله وقواه وانما فصله بالحقيقة وجود النفس التي هي مبدأ هذه اللوازم والشعب كلها وكذلك الناطق للانسان ليس فصلا حقيقيا له بل الفصل الحقيقي هو وجود النفس التي هي مبدأ الادراكات الكلية والحركات الفكرية وغير ذلك من افاعيل الحيوانية والنباتية وما دونها حتى اقامة الهيولى بصورة الاتصال وافادة المقدار لها لكن عدم الاسم الدال على الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما لهذا اي عدم الشعور واما لذاك اي فقدان الاسم الى ان ننحرف في اقامة الحدود عن حقائق الفصول التي لوازمها واثارها الدالة عليها فربما يشتق اسم الفصل الحقيقي من لازمه كالحساس فانما نعني بالحساس لا الذي يحس بالفعل بل المبدأ الذي من شانه الاحساس وغيره من الاثار هذا اذا كانت المعرفة به تامة ولكن لم نجد اسما

الماخوذ في

خاصا

خاصًا او ربما قلنا المعرفة لم تشعر بحقيقة الفصل الا بان يعلم واحدا كان او زيد وليس الكلام في هذه اي الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية
للاشياء على حسب الحاصل منها في عقولنا ولا على حسب ما نصنع ونتصرف نحن فيهما من وضع الاسماء المشتقة من لوازمها بل على ما هي في
انفسها ومن جهة كيفية وجوداتها في ذواتها واعلم ان اكثر ما دل البرهان على حقيقة شيء في الخارج ونحو وجوده مع امتناع حصوله في
عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دل على وجوده وكونه بسيط الحقيقة محيطا بالاشياء كلها وجودا وعلما وانه في قوة وجوده فوق
ما لا يتناهى بما لا يتناهى ومثل هذا الشيء لا يمكن حصوله في عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة المفهومات والعنوانات شهادة عليه
هكذا الحال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول في الاشارة اليها بالبرهان الانى طريق اللوازم والآثار هذا ما وعدناه في الجواب
عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد **قوله** ثم لو كان ليس الحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرده
بل الذي يعرف كيفية اتحاد الجنس والفصل في الوجود اتحادا بالذات وكيفية اتحاد الاشياء التي فيها اتحاد من وجوه اخرى فالجنس انما يكون
جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا عنه الفصل الا زائدا وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا كان متضمنا الجنس
بالقوة فالحيوان لو لم يكن نفسه الا الحساس حتى يكون معناه جسما ناميا ذا حس فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذي بمعنى الجنس ليس
مجرد الطبيعة التي فيها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذي علمت فيما سبق وانما هو بذلك المعنى نوع تام في الوجود وجزء مادي
لنوع اخر تام وجودا ومحصلا من ذلك النوع وكذا الفصل كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق شيء
متضمن للحيوان بالقوة ولا يلتزم له وبالحساس شيء متضمن الجسم النامي لا امر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل نحو من الوجود
يكون بعينه محمولا عليه معنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض كاتحاد
مادة الجنس بمادة النوع او صورته بصورته او مادة احدهما بصورة الاخر او بالعكس فعلى نحو اخر وانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه
لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع الطبيعي بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف ومسلكها
مسلك دقيق لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ وتقريره مرارا ونحن قد بينا تحقيقه وسلكنا طريقه في الاسفار الاربعة ببسط لا يوجد نظيره
فانه تحقيق عميق ونظر ثاقب وبيان مفصل ولولا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذا الشرح لاوردناه ولكن تركنا ذكره وطوينا
نقله مقتصرا على اشارة خفيفة الى موضع الخلاف مع الشيخ ضوعف جلاله وقد تحاشينا عن التصريح بالمخالفة والتجاهر بها **قوله**
فيكون الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد اه اعلم ان الاتحاد بين الاشياء عبارة عن كون تلك الاشياء المتكثرة
من جهة واحدة من جهة اخرى وهذا امر مقول بالتشكيك على اقسام فان جهة الوحدة قوية في بعض المتحدات ضعيفة في بعض اخر فاحق
الاشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي كالاتحاد بين الجنس والفصل ولهذا يحملان بالذات على شيء واحد بالعدد
كما سيجيء ايضاحه وما ليس كذلك على اصناف متفاوتة في جهة الوحدة فاذن الاشياء من جهة كونها واحدة على اقسام احدها ان يكون
فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة شيء بالقوة غير مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيتقوم وجوده بالصورة على
ان يكون وجود الصورة وجودا مبهما خارج عن وجود المادة وليس وجود احدهما وجود الاخر ولكن الفرق بين وجوديهما كالفرق بين
الناقص والكامل والضعيف والشديد ووجوده الكامل الشديد يندمج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه وقصوره
الذي هو امر عدمي فجهة الوحدة فيهما في جانب الصورة ولاجل ذلك يحمل عليهما معنى الجنس والفصل الماخوذين منهما ولولا ذلك لما
وقع الحمل ان فقوله ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما اي ليس واحد من المادة والصورة هو الاخر ولا المجموع شيئا
واحدا ولا شيئا من المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان وجود الصورة فعلية وجود الهيولى وكمالها تمامها كانت المادة ناقصة
الوجود في حد نفسها ولها تحصلات وجودية مختلفة فيمكن ان يوجد بوجود صورة اخرى فصح لاجل هذا ان يقال ان وجود كل
من المادة والصورة غير وجود الاخرى والثاني من اصناف المتحدات ما اتحادها اتحاد اشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق
بالاخر ولا مفتقر اليه الا انها اتحدت في هيئة او صورة فحصل منها شيء واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالاعضاء
لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر في المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء
صورها العنصرية واستحالتها في كيفياتها فجهة الاتحاد في هذه الامور امر خارج عن ماهيتها ووجوداتها عارض لذواتها الثالث

اتحاد

اتحاد اشياء ليس كل منها مستغنيا عن الآخر بل بعضها لا يتقوم بالفعل الا بما انضم اليه فيحصل فيه وبعضها متقوم بنفسه بالفعل غير مفتقر الى ذلك البعض المنضم الحاصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض فيقال لهذا الجسم انه ابيض والحمل ههنا حمل بالعرض لان جهة الاتحاد امر طار على ذات الموضوع الذي هو الجسم اذ ليست ذاته منشأ صدق الابيض عليه وانما له القبول و الانفعال فهذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد والوحدة فيها ضعيفة لانها بعد تمام حقيقتها ووجودها وليس لهذه المحمولات وجود واحد ولا يحمل بعضها على بعض ولا مجموعها محمول على واحد من اجزائها حمل هو هو واضعف منها في الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا حقيقيا بل اعتباريا لا صوريا ولا عرضيا قارا كالبلدة الواحدة والعسكر الواحد وهذه الاصناف كلها خارجة عن القسم من الاتحاد الذي هو لحوق الاشياء بشيء هو الذي بصدد بيانه الشيخ **قوله** ومنها اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منهما اه يريد بيان اتحاد الجنس بفصله المقسم بان المعنى الذي هو الجنس لكونه امرا مبهما مترددا بين الاشياء من شانه ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء اذ لا اتحاد بين مفهوم ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولي ايضا لا بد فيه من المغايرة بين الموضوع والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا من شانه ان يصير عين معاني مختلفة في انحاء الوجودات كل منها في الوجود بكون هذا الشيء لا ان ينضم وجوداتها بوجود هذا الشيء بل بان الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلا بلا اشتراط امر آخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان بنفسه انسانا وفرسا وحمارا في الوجود وناطقا وصاهلا وناهقا في الاعيان فاذا انضم الى معنى الحيوان الناطق مثلا انما ينضم اليه انه معنى آخر في المفهوم لكنه يكون متضمنا مندمجا في وجوده هذا النحو من الوجود معنى فان وجود الناطق الذي هو الصورة الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقا وانما يكون وجوده غير وجود الحيوان من حيث التعين والابهام والقوة والفعل والكمال والنقص لان هذا التغير انما في الوجود بان يكون للحيوانية وجود وللناطقية وجود آخر وقد اجتمعا وصارا وجودا واحدا كالانسان بالانضمام والتركيب وكذا الحال في الفصل **قوله** مثل المقدار فانه معنى يصح ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا ان يقارنه اه اراد بالعمق الجسم التعليمي وهو احد انواع المقدار وهذا المثال اوضح مثال في هذا الباب لا يمكن لاحد مجال البحث في كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا في ان الاختلاف فيها ليس بالذات لا بامر خارج لوضوح ان حقيقة الخط غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا في ان الذاتي المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد منها ولا في ان كلا منها له معنى خاص زايد على المقدار المشترك فاذن يتضح بهذا المثال غاية الايضاح انه يجوز ان يكون شيء واحد بعينه اشياء كثيرة متباينة في الحقيقة النوعية فان المقدار معنى واحد من الكم المتصل القار يجوز ان يكون بعينه خطا او سطحا او جسما لا بان يقارنه امر متميز فيصير المجموع خطا او سطحا او غيرهما اذ لا تركيب في شيء من هذه الانواع بل الكم المتصل القار شيء قابل للقسمة لا يكون في الوجود مجردا بهذا المعنى فقط والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط وقسيميه بل يجب ان يكون وجوده وجود احد هذه الثلثة فيتحصل ان يحتمل في نفس معناه ان يكون شيئا منها الا بالخصوص والقابل للانقسام يحتمل في ذاته ان يكون متصلا ويقبل القسمة في بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او في بعدين ليكون في الوجود سطحا محمولا عليه او في ثلثة ابعاد ليكون جسما محمولا عليه فالمقدار لا يكون في الوجود الا احد هذه الثلثة التي يحمل على كل منها انه المقدار ويحمل على المقدار في كل منها انه ذلك الشيء فالمقدار الخطي يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار وان هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة اصلا الا في العين ولا في الخيال لكن العقل يتصور مفهوما كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة ويعرض له وجود ثم اذا اضاف الى القابل للقسمة زيادة على انه في جهة او في جهتين او في ثلث جهات لم يضفه على انه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصله بالفعل في حد نفسه بل القابل للمساواة والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده في بعد او بعدين او اكثر فكونه قابلا للمساواة بعينه كونه قابلا لها في بعد وبالعكس وكون هذا المقدار مقدارا بعينه كونه خطا وبالعكس وهكذا في السطح والجسم واعلم ان من كان الوجود عنده امرا عينيا والجنس والفصل وغيرهما معان ومفهومات كلية يسهل عليه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد مصداقا لحملها مطابقا لصدقها ولا يكون هذا في الاشياء التي مضت **قوله** وههنا ان كانت كثرة ما اه يعني في الاشياء التي مضى ذكرناها فيما مضى من الطبايع المركبة من الاجناس والفصول هذا النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كالحيوان مثلا فانه جنسه وفصله موجودان

بما هما مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك بما هما جنس وفصل كما عرفت بخلاف الذي ههنا النوع المقداري فانه وان كانت فيه كثرة لا محالة من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصلة من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه والامر المحصل لا يكون الا في اعتبار الذهن بان يعتبر في الامر المحصل امرا مبهما غير محصل فان الخط امر محصل نوعي ممتاز عن السطح والجسم مثلا فكما يمكن ان يعتبر بما هو خط اي مقدار منقسم في جهة فيجوز ان يعتبر بما هو مقدار من غير شرط اخر فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا لم يكن ذلك بانقسام محصل الى لا محصل ولا بان ذلك المحصل شيء اخر غير الذي هو غير المحصل فههنا مغايرة بمجرد الاعتبار العقلي على هذا الوجه اي بين الشيء وتحصيله فان تحصيل الشيء ليس الا تحقيقه لا تبديله وهو تكميله لا تغييره فهكذا يجب ان يتصور الاتحاد بين الجنس والفصل وان كان في غير البسائط فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم ايما كانا وان كان فيهما الخلاف باعتبار الخارج قوله وانه فان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من الموادّ يعني هكذا يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد في توحيدهما وجودا وتكثيرهما من حيث الابهام والتحصيل لا غير وان كان النوع مختلفا بالبساطة والتركيب فان كان بعض الانواع ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور ينبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد التي لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هي اجناس موادها ولا الفصول من حيث هي فصول صورها كما علمت من الفرق وبعضها لا تركيب في طبايعها من مواد وصور كالمقادير والشكل والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان كان فيها تركيب فهو على النحو الذي مرّ ذكره من جهة اخذ الشيء الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة ومرة محصلا وبالفعل والقوة والابهام فيه لا يكون بحسب الوجود بل بحسب الذهن فقط اذ من المحال وجود المبهم على ابهامه وحصول الطبيعة الجنسية التي لم يتنوع بعد وهي بالقوة في وجودها نوعا من الانواع غير محصل بالفصل في شيء وبالجملة لا يمكن للجنس وجود غير وجود النوع اي نوع من الوجوه اصلا سواء كان النوع بسيطا كالنفس او له تركيب في طباعه كالانسان واما كونهما جزئين للحد فان الحد لا يكون الا مركبا

قوله

فوجهه كما يذكره والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو جزء الحد اه يعني ان الجنس والفصل من حيث هما مفهومان متغايران يتركب منهما الحد فكل منهما لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل على واحد منهما فلا يقال الحد انه جنس ولا انه فصل ولا ايضا للجنس فقط انه حد ولا للفصل حد في الحيوان مثلا ليس بجسم ولا حساس ولا شيء منهما حد الحيوان لكن كل منهما يحمل على المحدود وكذا المجموع يحمل عليه وهو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت المختلفة لا يكون نعتا واحدا ولا بعضها اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا واحدا اجمالا يندرج في ذاته تلك النعوت فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية ناعتة لطبيعة واحدة موجودة فانها تحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرفها وتحدها ولا يحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول يفيد تفصيل معاني طبيعة واحدة فقولنا الحيوان الناطق يفيد معاني شيء واحد في الوجود وهو المسمى بالانسان بانه حيوان وذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان وشيء هو الناطق فالمنظور اليه في الحد ان كان هو المحدود فهو شيء واحد لم يكن له كثرة في الذهن فضلا عن الخارج وان كان المنظور اليه هو الحد المعرف له ففيه تاليف من معان ونعوت يمكن اعتبار كل منهما معنى في نفسه غير الاخر فيكون هناك كثرة في الذهن من امور كل منهما غير صاحبه في المعنى والمفهوم فمن عنى بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت والعنوانات كان غير المحدود وان عنى به الصورة العقلية القائمة بالنفس التي هذه نعوتها واوصافها فهو المحدود فانه حيوان لانه جوهر ذو بعد هو بعينه نام حساس وذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود الذي لا كثرة فيه وبالاعتبار الاخر غيره ويكون سببا مؤديا اليه كاسباله قوله ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يحتمل الناطق والحيوان اه يعني ان الحد وان كان مؤلفا من جنس وفصل وهما جزءان له لكنه بالاعتبار الذي هو بحسبه نفس المحدود ليس كذلك اي ليس مؤلفا منهما ولا الحيوان الناطق في المثال المذكور جزءان منه بذلك الاعتبار بل محمولان عليه بانه هو لا انهما شيئان متغايران في الحقيقة المحدود الذي هو الانسان مغايران للذي اجتمعا فيه فان الحد يجتمع من نعوت وصفات كلية ليس احدها بحسب المفهوم هو الاخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكانا لفظين مترادفين ولا شيء منهما

مفهوم

مفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منهما يصدق على امر واحد هو ذات المحدود ووجوده لان وجوده بعينه مصداق
كثير من المفهومات نعني بالمحدود في مثالنا هذا الشيء الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه الذي يصدق عليه الناطق
لا نريد بان مفهوم الحيوانية فيه مفهوم الناطقية بل ان وجود الحيوانية فيه قد استكمل محصلا الوجود النطق فالحد والمحدود
وان كانا في الوجود شيئا واحدا كما ان مفهوم شيء ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما متغايران في الاعتبار
كتغاير المفهوم وما صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما جزآن
له في الاعتبار ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع حدا فليس الجنس فصلا ولا حدا ولا الفصل
واحدا منهما اي من الجنس والحد وليس المؤلف من مفهومي الحيوان والناطق هو احدهما اعني مفهوم الحيوان غير المؤلف ومفهوم
الناطق غير المؤلف اذ لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع
على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الاخر فكل منهما غير
الكل وهو امر ثابت لهما لاستحالة ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة في المفهومات الذي هو
شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشانه فالجميع واحد والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل
والتفصيل الواقع في كلام الشيخ ههنا لاجل الغفلة والذهول **قوله** فصل في الحد الفرق بين مقاصد هذا الفصل
والذي بعده ان المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود وبيان اجزاء ما هو الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل
كل منهما وجميعهما عين المحدود وكيفية كون الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه ربما
مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها ما فيه زيادة على المحدود او تكرار في اجزائه وبعضها ما ليس كذلك والفرق بين
حدود البسائط والمركبات وما يتوقف بذلك واما الفصل الذي ياتي بعده فالغرض فيه بيان ان من الحدود ما هو بعض اجزائه
بعينه جزء المحدود كما سيجيء بيانه **قوله** والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيف الحد ان من الامور
التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال حدود الاشياء فان بها يتوسل الى معرفة حقائق الاشياء وان الاشياء لما كان بعضها
بسائط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر
وكيف يحد العرض وما الفرق بين هيئات الاشياء وصورها فنقول كما ان بعض الامور العامة كالوجود والوحدة وكثير من صفات
الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتاخر وكمالية ونقص فكذلك
ايضا كون الاشياء ذوات ماهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة فالحد للشيء قد يكون حقيقيا تاما وهو الذي يساوي
محدوده من غير زيادة ونقص وقد لا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر البسيطة فان حد كل واحد منها يساويه اولا وبالذات او اوليا
حقيقيا اي يساويه بالذات بغير واسطة واما الاشياء التي هي غيرها سواء كان اعراضا او مركبات من جوهر وعرض او من مادة و
صورة فحد كل منها زيادة على المحدود فلا يساويه اولا حدودها بالذات وبالحقيقة لان تلك الاشياء ان كانت مركبة من جوهر
وعرض والعرض متقوم بالجوهر فيوخذ الجوهر في حده مرتين وليس في تركيبه الا جوهر واحد وان كانت مركبة من مادة وصورة
والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر هو المادة وقد عرفت حال الطبيعة من انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا
المقادير والاشكال عرفت ان وجودها مرتبط بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جهة كونها
متعلقة الوجود اما ذاتها بغيرها واما اجزاؤها بغير ذلك الجزء فهي لا يتحد الا بجوهر هو غيرها فيعرض من ذلك ان يكون في حدودها
زيادة على ذواتها المحدودة اما الاعراض فلان ذواتها وان كانت امورا خارجة عنها الجوهر لان ما جزؤه الجوهر على طريق الحد
فهو جوهر ايضا الا ان حدودها لما لا يتم الا بالجوهر لانها حقائق ناعتية والمركبات التي هي من الجوهر والعرض فلا بد ان يعرض في
حدودها تكرار وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب فلا بد من اخذه في حده بما يدخل في ماهيته ومرة اخرى لكونه ماخوذا
في حد الجزء الاخر الذي هو العرض لدخول الجوهر في حد العرض كما مر لان حد المركب لا بد ان يكون مركبا من حدود اجزائه
الغير المتداخلة فحد المركب من جوهر وعرض مؤلف من حد الجوهر وحد العرض فيعود الى تثنية وتكرير فظهر ذلك عند تحليل

الحدود وردها الى منضمات وتفصيل المجملات فيكون الجوهر ماخوذا في حد المركب مرتين ولا يكون في ذاته الا مرة ففيها ايضا للحد زيادة على المحدود كما في حد العرض البسيط والحدود الحقيقية ينبغي ان لا يكون مشتملا على زيادات مثال هذا اي كون بعض الحدود مشتملا على زيادة تحديد الانف الافطس والفطوسة هي تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان الساق المقعر افطس فاذن لا بد من اخذ الانف في تحديده فاذا اخذنا الانف في حده لزم اخذ الانف مرتين فاذن لا يخ اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة على الزيادة او التكرار ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسائط الغير المتعلقة بشي كالجواهر البسيطة او يكون حدودا على جهة اخرى واصطلاح آخر بان يصطلح على كون كل معرف يوجد فيه معنى ذات الشي سواء كان مع زيادة او لا انه حد له وينبغي ان لا يقتصر في الحد للشي على مجرد شرح الاسم كما في التعريفات اللفظية فيجعل امثال هذه الامور حدودا حقيقية من هذه الجهة والحد كما عرفت في المنطق ما يدل على ذات الشي المجهول ولو كان كل قول يدل على اسم او يفرض بازائه اسم حدا لكانت جميع ما اشتمل عليه كتب اللغة ككتب الجاحظ وغيره حدودا وليس كذلك فاذن ظهر ان الحدود في هذه المركبات والاعراض ليست حدودا حقيقية وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هنا ما اراد بالبسيط ما لا اجزاء له ولا تعلق له بشي ومهية الشي حده لان المراد ههنا ما يقع في جواب ما هو وهو لا يكون الا الحد او المراد بالذات الهوية الخارجية فعلى هذا يصح ان يق ان البسيط مهيته ذاته اي حده يطابق ذاته ويصدق عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شي قابل لم يكن مهيته وحده يقابل ذاته بل ازيد منها لان ذاته اما نفس المقبول او المركب من القابل والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة والصورة والصورة ليست مما يقابل حده لان وجودها متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة وصورة فليست هي الصورة ما هي فحدها ليس بالصورة وحدها اذ مهية الشي وحده يدل على ما يتقوم به ذاته فيكون المادة ماخوذة في حده مرتين بوجهين احدهما كونها احد الجزئين للمركب والآخر كونها ما يتقوم الجزء الآخر اعني الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد تضمن المادة بوجه وتذكير الضمير باعتبار المقبول **قوله** وبهذا يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة والصورة انما هي جزء من المهية يعني مما مر ان الحد لا يقابل المركب ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المهية في المركبات والمهية في البسيطة وكذا الفرق بين الصورة في المركبات والصورة في البسيطة ويحتمل ان يكون المراد انه يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة فيها والاول اولى وان كان الثاني ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة انما يكون جزءا من المهية في المركب وليس جزءا منها في البسيط لان ذاته صورته لا غير اذ لا تركب فيه وايضا مهية البسيط نفسها اي حده يقابل ذاته بخلاف المركبات لان في حده زيادة على ذاته فالمركبات لا صورتها تمام ذاتها ولا مهيتها اي حدها يقابل ذاتها اما الاول فلما ذكران الصورة جزء من ذات المركب اما الثاني فلان مهية الشي ما يكون هو ما هو والمركب ليس مهيته هي ما هي بمادة وصورة كيف كانتا بل بمادة وصورة مقارنة لها وكون الصورة مقارنة بمعنى ازيد من نفس الصورة وذات المركب في الخارج ليست الا مجموع المادة والصورة وهذا المجموع هو المركب لا غير والمهية هي كون الشي مقارنة للمادة اي كون المادة والصورة على جهة الاقتران بها والتركيب معها فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب في المادة ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اي هي مجموع المادة والصورة والوحدة الجامعة لها ففي المهية زيادة على الصورة فلها زيادتان على الصورة التي في المركب **قوله**

فللجنس بما هو جنس مهيته وللنوع بما هو نوع مهيته وللمفرد الجزئي بما هو مفرد جزئي مهيته بما يتقوم به من الاعراض اللازمة فكان ان كان المطلوب فيما مر ان الحد والمهية في الاشياء ذوات مهيات وحدود متفاوتة ويكون قولها عليها على سبيل تشكيك وتقدم وتاخر والمطلوب ههنا ان قول الحد والمهية على الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصي بالاشتراك الاسمي فقط والمفرد ايضا له مهية بمعنى ما به الشي هو هو وما به الذات هي ما هي لكن ليس له حد بوجه من الوجوه وقوله وان كان المركب حد ما معناه انه ليس المانع من كونه ذا حد انه مركب اذ قد علمت ان للمركب حدا الا ان حدود المركبات على وجه اخر اذ فيها زيادة على المحدودات بخلاف حدود البسائط حيث انها يقابل ويوازي المحدودات وانما المفرد فلا مهية له بمعنى ما يقع في جواب ما هو لان القول في الجواب عنه امور كلية ولا حد له لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس في شي منها اشارة الى شي معين مخصوص ولو كانت فيها اشارة الى شي لم يكن حدا نا قابل

على الذات [illegible] الفرق بين المهية والصورة في المركبات فهو الظهر [illegible] الفرق بين الذات والصورة فيها لان لها زيادة فقط على الذات وللذات زيادة م

قوله

تسمية فقط لا تعريفا وتفهيما او دلالة على نحو آخر كحركة او اشارة او ما اشبه ذلك من ابصار او لمس فليس في شيء من هذه الامور تعريفا
واكتسابا للمجهول بالنعوت والاقوال الشارحة ولان كل اسم يجمع ويحصر في حد المفرد الشخصي يكون دالا على نعت وصفة او
النعوت والاوصاف لا يكون الا بمعاني يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلي الى الكلي لا يخرجه عن الكلية واحتمال الشركة
ولا يجعله شخصيا نعم ربما افاد التأليف والتقييد للكلي بكلي آخر قلة الشركاء فيه بحسب الخارج فانه اذا كان آ معنى كليا كالكاتب
ثم اضيف اليه معنى آخر كالضاحك قلت الشركاء ثم معنى آخر كالابيض ثم المتحرك ثم الاعمى وهكذا غيره حتى صار الكاتب الضاحك
الابيض المتحرك الاعمى العالم الورع المتقي الى الف الف صفات ونعوت كلية لم يصر بهذه القيود والمخصصات مما يمتنع وقوع
الشركة نعم ربما كان نوعا منحصرا في واحد واما الشخصية فلا يمكن حصولها بهذه النعوت الكلية قليلة كانت او كثيرة ولا
يمكن معرفته الا بالمشاهدة الاشراقية والاشارة الحسية كسقراط مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف الذي
المقتول ظلما بالسم المخصوص الذي اسمه فرعون كان فيه شركة وان قلت ابن فلان او في زمان فلان الملك وحكم فلان ايضا
حكمه وكذا الكون في الزمان والمكان في المجموع ايضا احتمال الشركة على كثيرين الا ان ينتهي الى الاشارة والتسمية اللفظية
فبطل كونه تحديدا فان زدت وقلت وهو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا فهذا الوصف مع تشخص متعلقه من تلك المدينة
المعروفة بالحس وخصوصية ذلك الجزء الزماني ايضا كلي يحتمل الشركة انما العقل يجوز على الكثيرة بهذه الصفة قتلوا في تلك
المدينة في يوم كذا الى ان يستند الى امر شخصي ثم ان كان الاطلاع عليه بالاشارة الحسية والمشاهدة فلم يكن تحديدا
ولا تعريفا عقليا وان كان غير ذلك فلم يكن الشخص بهويته الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوما سواء كان المستند اليه
شخصا من اشخاص النوع الكثير الافراد او من الاشخاص التي نوع كل منها مقصور على شخص والشخص مستوف لحقيقة نوعه متكفل
لبقاء نوعه بذاته بلا مشارك نظير له لكن الفرق بان القسم الاول مما ليس للعقل سبيل على رسمه بخصوصه فلم يعرف متى تكون و
متى فسد واما القسم الثاني فللعقل سبيل الى رسمه بخصوصه بنعوت كلية لان تشخصه من لوازم نوعه فيدوم رسمه ولا يفسد
ولكن المرسوم من حيث تشخصه لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه الا بدليل عقلي يحكم بدوامه على كل وجه فلم يكن هذا الحد حقيقيا
فان الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء بما يدخل في ذاته من جملة ما يدخل في ذات الشخص بما هو شخص تشخصه الذي به يمتنع
عن الشركة وما يعرف العقل بالنعوت والدلائل يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا فظهر بهذا البيان انه لا حد حقيقيا للمفرد الشخصي
وانما يعرف بلقب او اشارة حسية او علم شهودي او نسبة الى امر يعرف باحد هذه الامور واعلم ان السر في ان الشخص بما هو شخص
لا يمكن معرفته بالحد ان تشخص الشيء انما هو بنحو وجوده والوجود كما ذكرنا مرارا هوية بسيطة عينية لا جنس له ولا فصل فلا حد لها
لان هذه كلها مفهومات كلية لا يعرف بها الا المهيات والطبايع الكلية والواقع في جواب ما هو قول كلية فالوجود لا ماهية له بهذا
المعنى وانما الماهية بمعنى آخر اي ما به الشيء هو ما هو فاذا قيل الوجود ماهية عين هويته اريد بها هذا المعنى واذا قيل الاشياء ذوات
مهيات مهياتها غير وجوداتها اريد بها المعنى الاول فاذن الشخص بما هو شخص لا يعرفها الا بالاشارة الحسية او العلم الحضوري
الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرك عند المدرك والحدود والرسوم من جملة العلوم التصورية المحمولة على المحدودات
الصادقة عليها ما دام وجودها فاذا كان المحدود مما له افراد كائنة فاسدة لم يكن صدق الحد على شيء منها دائما بل صدق عليه متى
وجد وكذب متى فسد فاذا وجد كان محدودا بحده واذا فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة
كاذبا فلا يمكن العلم به من طريق الحد ولا الوثوق بوجوده منه الا اتباع الظن دائما او بنحو آخر غير التحديد العقلي كزيادة اشارة
او مشاهدة حضورية فيصير بتلك الزيادة معينا محدودا موثوقا به واذا لم يكن لا يكون الا مظنونا لا معلوما بذلك الحد فقط
ان له حدا فلم يكن الجزئي محدودا بالحقيقة اذ المحدود بالحقيقة ما يكون صدق حده عليه يقينيا دائما فمن اراد ان يحد الجزئيات
الفاسدة فقد ركب شططا وتعرض لا بقائها وفي بعض النسخ لايقائها فقد ثبت ان لا حد للشخص ولا ماهية له بمعنى ما يجاب به
عن السؤال بما هو فيكون قول الماهية عليه وعلى الانواع والاجناس بالاشتراك او الحقيقة والمجاز واعلم ان في هذا الفصل مجالا
للنظر والبحث الاول ان الحد كما علمت غير مرة ليس للوجودات وانما هو للماهية او للذي الماهية ثم ان عرضية اجناس الاعراض و

وانواعها انما هي نحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا في مهيات الاعراض كالسواد مثلا فانه له مهية نوعية وهي اللون القابض للبصر واللون مهية جنسية وهو الكيفية المبصرة ولها تعلق بالموضوع وهو نحو وجودها وعرضيتها فلا يلزم دخول الموضوع في حدودها لاعراض فلم يلزم في تحديدها زيادة الحد على المحدود والثاني ان الحد انما يكون للذوات المهيات التي لها وحدة طبيعية سواء كانت بسيطة خارجيا او مركبة من مادة وصورة واما المركب من مقولتين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك او الانسان الابيض فليس له حد غير حد واجزائه كما لا وجود له بالذات الا وجود اجزائه وقد مر من الشيخ ذكر هذا المطلب حيث قال في اول المقالة الثانية ان الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا يحد فليترك الان فلك ان تعلم ان المركب من الجوهر والعرض لا حد له فلم يلزم من هذه الجهة ايضا تكرار في الحد وزيادة له على معنى المحدود في نفسه الثالث ان في مثال الانف الافطس مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له ضيرا ان اطلاق الفطوسة على تقعير الانف دون تقعير الساق وغيره امر لفظي مختص به اثبته بلغة العرب لاجل زيادة الايضاح الذي فيها اسموا هذا التقعير فطوسة لا لامر فصلي زايد على نفس التقعير منوع له داخل في حده مختص به دون ساير التقعيرات وكذلك سموا تحدبا مطلق التحدب حمصا والقدم المنحني احنف ولم ان يسموا تقويس الحاجبين باسم مختص واستقامة الانف باسم دون ساير التقويسات والاستقامات وذلك لا يوجب دخول معنى ذاتي في هذا القسم من الانحناء والتقوس والاستقامة حتى يجب اخذه في الحدود وبالجملة الاضافة الى مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه امور اعتبارية وصفية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات وحدود الرابع ان قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة ها يختلف في الموضعين بالاشتراك الاسمي فان الصورة قد يق على المهية النوعية وقد يق على الامر الحال في المحل الذي لا يتقوم وجوده ولا تمام نوعيته الا بما حل فيه فلا يصح ان يقال للبسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقوله كل بسيط صورته ذاته ان اراد بها المعنى الثاني فلا فايدة في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان اراد بها المعنى الاول فلا فرق بين البسيط والمركب في ان طبيعتها النوعية وصورتها العقلية محمولة عليها ولا يكون الصورة العقلية للمركب جزء مهيته بل هي مجموع صورته ومادته والعجب انه قد ذكر ان صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو ثم يقول عقيبه ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يصح ان يحمله الهيولى ليست الصورة التي هي بمعنى المهية فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب لا ما يحمله المادة نفسه نعم قد يعم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح اعم فيعنى بها ما يستكمل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته فالجنس بهذا المعنى صورة والفصول باعتبار ما صورة والمشخصات ايضا كذلك فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي معتبرة حقيقية نوعية لاحتياجها الى مكملات شخصية وبالجملة قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته ليست ذاته بل جزء ذاته غير مستقيم اذ ليست الصورة في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قوله ان كل بسيط فان مهيته ذاته واما المركبات فليست مهياتها وارادة بالبسيط ما لا جزء له ولا قوام لشيء ليس بموجه لان مراده كما قد شرحنا ان حد الصورة القائمة بالمادة كحد العرض مشتمل على زيادة وهي اخذ المحل في حده وان حد المركب مشتمل على اخذ المادة فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب ومرة لانه ماخوذ في حد الجزء الاخر اعني الصورة وفيه نظر اما الاول فلان الصورة في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة الى المادة لانها مستقلة على المادة شريكة علتها التي هي الجوهر المفارق سواء كانت صورة امتدادية مقومة للجسمية المطلقة او صورة طبيعية منوعة للجسم كما حقق في مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما يحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وانفعالها وانفصالها لا نها ومثل هذه الامور لا يكون داخلة في مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت ان الوجود غير داخل في المهيات والحدود واما الثاني فهو لان مهية المركب جامعة للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اقول هذه الوحدة ليست وحدة تاليفية حادثة ولا زايدة على حقيقة الصورة بل الصورة هي تمام المادة وكمالها والمادة متغيرة فيها والشيء مع تمامه هو ذلك الشيء بالفعل ومع ذاته بالقوة وتمام الشيء هو ذلك الشيء على وجه اكمل واولى ونسبة المادة الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة الجنس الى الفصل في التقرير والتحصيل وقد بالغ الشيخ في بيان ان انضمام الفصل الى الجنس كانضمام معنى خارج اليه فاذا انضم

الى المادة م

الى المعدوم

لا مفهوم الحيوان قولنا الناطق فليس الا تعيين الحيوانية المبهمة والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمحصل الا ان العقل يعتبر النوع
تارة مبهما وتارة متعينا فيعتبرهما جنسا وفصلا ويجعل النوع مركبا منهما في الذهن وهما في الخارج واحد وحال المادة والصورة
في الوجود يشبه حال الجنس والفصل في التقرر فان المادة تارة يوجد في الخارج لا بهذه الصورة وتارة بهذه الصورة لانها
مبهمة الوجود كما ان الجنس مبهم المعنى النوعي فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بين تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع
المادي ويعتبر فيه وجودا للمادة ووجودا للصورة من جهتي النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من احدهما المعنى الجنسي
ومن الاخر المعنى الفصلي ويجعلهما احد المركب مهية من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكثير وتثنية المادة السادس ان
قوله للجنس مهية وللنوع مهية وللفرد الجزئي ايضا مهية كلام مغلط توهم ان المهية بمعنى واحد وهو معنى الحد يقع على الثلثة
وليس كذلك اذ لا حد ولا مهية للشخص بما هو شخص اذ الوجود كما علمت داخل في الهوية الشخصية والوجود لا حد له ولا مهية فكذا
الشخص **قوله** في مناسبة الحد واجزائه تريد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متأخرة عن المحدود بخلاف اجزاء المحدود
فانها لا يكون كذلك اصلا **قوله** او نقول ان كثيرا ما يكون في الحد اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان اجزاء الحد
قد يكون اجزاء المحدود بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون غير اجزاء المحدود وربما يكون نفس المحدود
من اجزاء حده ولعل قائلا يقول انكم قلتم ان الجنس والفصل ليسا جزئين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود
والمحدود هو النوع لا جزء له اذ الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمولان عليه متحدان معه فوقه انه ليس اذا لم يكن الجنس و
لا الفصل جزء للنوع جزءا اصلا بل قد يكون لبعض الانواع المحدودة اجزاء هي ليست باجناس وفصول وان كانت مناسبة
لها وذلك من احد قسمي الجواهر والاعراض اذ كل منهما صنفان مركب وبسيط اما المركب الذي في الاعراض فهو في الكميات متصلة
كانت كالمقادير او منفصلة كالاعداد الا ان الاجزاء في المتصلات بالقوة وفي المنفصلات بالفعل واما الذي في الجوهر فهو من
الاجسام التي لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن فهما جزءان للنوع وبازائهما الجسم النامي والحساس جزءان
للحد **قوله** فظاهر الحال يؤمي الى انه لما كان الحد بالذاتيات وهي اقدم من المحدود لكن كثيرا ما يتفق ان يكون
بالعكس فيكون المحدود اقدم من اجزاء الحد كما في تحديد القوس وتحديد الاصبع وتحديد الزاوية الحادة فان هذه الامور
انما يحد الاصبع بحد الانسان الذي هو كل له ولها في الاعضاء ولا يحد الانسان بالاصبع والقوس جزء من الدايرة فاذا
اريد تحديده يقال انها قطعة من الدايرة ولا يحد الدايرة بالقوس والحادة جزء من القايمة ولا يحد القايمة بهذه الكلمات
يقع في حدودها اجزاؤها ولا يقع هذه الاجزاء في حدودها كلها وكان يجب ان يحد الكل بجزئه لا ان يحد الجزء بما هو كله فلا بد
ان يعرف لهذا الامر منشأ وعلة فنقول ان هذه ليس شيء منها اجزاء المحدود من جهة معناه يريد بيان اللمية في كون هذه
الامور واقعة في حدود اجزائها وعدم كون الاجزاء واقعة في حدودها اعلم ان اجزاء الشيء قد يكون اجزاء لمهيته وصورته
الحقيقية العقلية وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته الكونية واجزاء الوجود ايضا قد يكون اجزاء لاصل الوجود وهي التي لا بد
من تحققها في تحقق الشيء انما وجد الشيء وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون اجزاء له بحسب كمال ذاته وتمام خلقه فالتي يقع
من الاجزاء في حدود الانواع انما هي اجزاء مهياتها وهي المعاني المحمولة عليها المتحدة معها في الوجود اذ قد علمت ان الوجود بالقياس
الى المهية كالعرض بالقياس الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس الى اجزاء المهية كالعوارض لتلك الاجزاء والتحديد
انما يقع بذاتيات الامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء الوجودية داخلة في التحديد فضلا عن الاجزاء التي
لا مدخلية لها في اصل الوجود وقوامه بل في كمالية الوجود او في كمالية اجزاء الوجود او في حسنها او في زينتها فالاول مثل اليد و
الرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين والاشفار فاذا تقرر هذه فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع في
حدودها لانها ليست هي اجزاء لموضوعاتها من جهة مهيتها وصورتها العقلية فمهية الانسان هي المركب من الحيوان
والناطق ومهية الدايرة هي الخط المستدير ان كانت خطية والسطح المحاط بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزءاها انما هما
الخط والاستدارة او السطح وكونه محاطا بمستدير ومهية القايمة هي السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم احدهما بالاخر

قوله

فليس

فليس الاصبع جزء من مهية الانسان ولا القوس جزء من مهية الدايرة ولا الحادة جزء من القايمة اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو
الانسان ان يكون ذا اصبع ولا ان يكون ذا يد او رجل ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قطعة ولا من شرط القايمة ان يكون فيها حادة
بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق مهية الكلات وصورتها لانفعال او هيئة يعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية والعقلية
فانما كانت اجزاء لموادها لا لمهياتها وصورها العقلية واعلم ان البدن مادة خارجية للانسان لانه نوع مركب في الخارج من البدن
والنفس وهما المادة والصورة واما الدايرة السطحية فهي نوع بسيط في الخارج لكنها مركب عقلي من مادة وصورة عقليتين فالسطح
مادة عقلية لصورة الدايرة وكذا الزاوية القايمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح مادة عقلية لصورتها اعني هيئة الزاوية
القايمة فالانسان انما يحدث من الصورة الانسانية في مادة كونية ثم يحدث فيه الاعضاء من جهة الانفعالات والاستحالات يحدث فيها
شيئا فشيئا بحسب فعل الصورة لحاجة النفس الى الات وادوات هي شرايط افعالها ومبادي استكمالاتها مما لا دخل لها في اصل
المهية والصورة الانسانية بل في الارتقاء الى غاياتها والابقاء لحيواتها الشخصية والنوعية كما يدل عليه علم التشريح واما الدايرة
والزاوية فالانقسام لسطحها ومادتها العقلية الذي يوجب حصول القوس والحادة فيها ليس مما يتعلق به استكمال المادتها بصورتيهما
اعني الشكل المستدير والهيئة المسماة بالزاوية القايمة ولو كان الانقسام الواقع في المادة السطحية الى القسي والزوايا الحواد
مما يتعلق بها استكمال صوري لها لكان كل دايرة منقسمة الى القسي وكل زاوية ذات اجزاء هي زوايا حادة وليس كذلك
وليست هي من اللازمات فضلا عن المقومات لان ما نحن فيه يخلو من الانقسام وتلك الاجزاء كما يخلو الانسان مما يجري مجرى تلك
الاجزاء كالاصبع كما مر من ان الانسان ليس يحتاج في الانسانية الى مثل هذه الاعضاء بل انما يستعملها مادته البدنية اذا تمت لحوائجه
لاغراض وغايات اخرى فمثل هذه الاجزاء التي هي للمادة لشانات اخرى لا لحاجة الصورة اليها في اصل القوام ليس مما يوخذ في
الحد البتة فهذا هو السبب في عدم وقوع هذه الاجزاء في حدود ما هي اجزاء له وفي الكلام في علة وقوع مثل الكلات في حدود
اجزائها فاسمع لما يتلى عليك **قوله** لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء له يعني ان هذه الاجزاء كما لم تكن اجزاء للماهية
ولا للصورة كذلك ليست اجزاء للمادة نفسها بما هي مادة مطلقة ولا بما هي لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها
مطلقا اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون له اصبع ولا بما هو جسم يصلح للانسانية ان يكون ذلك جزءا له ولا من شرط السطح ان يكون جزؤه قوسا
او زاوية ولا ايضا من شرط مادة مهية الانسان وصورته ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت في مادتها لغاية
اخرى راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يؤخذ في حده المهية النوعية الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت
الدايرة اقتضت ان يكون مادتها السطحية اذا جزئت وقسمت بخط كان جزؤها قوسا فوجب ان يؤخذ الدايرة في حد القوس
وكذا قياس حال القايمة مع الحادة فلاجل هذه العلة يؤخذ صورة هذه الكلات اي مهيتها النوعية في حدود هذه
الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها بالقياس الى ما وقعت في حدودها ولا التي وقعت في حدودها مما يفتقر اليها في اصل قوامها
او في قوام مادتها بما هي مادتها على الاطلاق بوجه وانما الافتقار اليها في شيء زايد على اصل قوامها وقوام مادتها النوعية
بل هذه الاجزاء يفتقر في قوامها الى هذه الكلات لانها ناشئة عنها بوجه فلا جرم يؤخذ في حدود هذه الاجزاء
قوله ثم يفرق هذه الامثلة الثلثة بان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث انه لما ذكر
جهة الاشتراك بين هذه الامثلة الثلثة وهي انها ليست اجزاء المهية ما هو الكل ولا لمهيتها من حيث اصل ذاتها وصورتها ولهذا
لم يقع في حدود تلك الكلات نفسها لهذه العلة وانها وقعت في حدودها نفس تلك الكلات لعلة افادها ايضا اراد
ان يذكر جهة الافتراق بينها اما بين المثال الاول والمثالين الاخيرين فبانه جزء موجود بالفعل فيما هو كله وهما جزءان موجودان
بالقوة فيما يقاس اليه بالجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل في الانسان الشخصي الكامل الاعضاء وجزء له فاذا اريد تحديده
لا بد ان يؤخذ الاصبع في حده وكذا لو اريد رسم هذا الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لا بد ان يؤخذ الاصبع بذاته
او بصفة تساويه واعلم ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل لا ينافي ما سبق من قولنا ان الشخص بما هو شخص
لا حد له لان المراد مما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة شخصيته لا انه لا حد له من جهة ذاته النوعية والصنفية فزيد مثلا له حد

من جهة انسانية التي هو اصل ماهيته والحد من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عالما او غير ذلك نعم الحد والرسم لا يكون الا
بتصورات عقلية كلية والحاصل ان في هذا المثال ثلثة اشياء احدها ان الاصبع لا يقع في تحديد الانسان وقد علمت وجه
ذلك الثاني ان الاصبع داخل في تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنفي والشخصي لانه جزء ذاتي لذلك الانسان في كونه
شخصا كاملا والثالث ان الانسان المطلق واقع في حد الاصبع لانه مما يقتضيه وهذا كما يؤخذ في حد احد المضايفين ذات
المضاف الاخر مع سببية الموجبة للاضافة بينهما والامر الثاني يختص بهذا المثال وبه يفترق عن الباقين لان هذا القسم
هو الانسان الكامل من الجمل والكلات التي يجب ان يكون الجزء فيها جزءا بالفعل لا بالقوة واما المثالان الاخران يعني الدايرة و
الزاوية القائمة فليسا من جملة التي يجب ان يكون فيها جزء بالفعل وكيف يشبه ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطعة بطلت
الوحدة بسطحها اه لما فرد الفرق بين المثال الاول وبين المثالين الاخرين بان الجزء فيه بالفعل وفيهما بالقوة اراد التنبيه على هذا
اعلم ان الاشكال السطحية وما يجري مجراها من الانواع المقدارية يعتبر في حدودها واقسامها الوحدة الاتصالية فالدايرة
سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير والسطح وغيره اذا انقسم الى اجزاء بطلت وحدته الاتصالية فبطلت ذاتها الشخصية ولم يبق ذاتا واحدة موجودة و
الشيء المعدوم لا يكون له جزء ولا جزئية فاسناد الجزئية الى الاجزاء المقدارية بضرب من المسامحة والتشبيه لانه اشبه الاشياء
بان يكون جزءا لذلك المقدار هو ذلك المسمى بالجزء وايضا في قوة المتصل الواحد من جهة مادته ان يصير متجزيا واسم المتصل
المقداري وان لم يكن قابلا للانقسام الخارجي لكنه قابل للانقسام الوهمي او الفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء من غير
ان يبطل ذاته وكذلك حكم القايمة في جميع ما ذكر **قوله** ثم الدايرة والقايمة يختلفان في شيء وهو ان قطعة الدايرة
لا يكون الا اه يريد بيان الفرق بين المثالين الاخيرين وهما الدايرة والقايمة بما حاصله ان مفهوم الجزء في احدهما مفهوم اضافي
وفي الاخر ليس كذلك فان قوس الدايرة قطعة من دايرة يعني لا بد من وجود دايرة بالفعل حتى ينفصل منها خارجا او يعتبر فيها
وهما قطعة واما في الحادة فليس من شرط وجودها ولا من شرط توهمها ان يكون في الوجود قايمة تضاف اليها تلك الحادة بانها
جزء لها اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قايمة وكونها حادة وان كانت امرا نسبيا اضافيا لكن المنسوب اليه
ليس الا ما هو اعظم منها سواء كان حادة اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما يكون هي في نفسها حادة بسبب وقوعها من
وضع احد الضلعين عند الاخر فعرض لها من جهة ميل احد الخطين عن الاخر او قربه منه اضافة لان هذه الامور من
باب الاضافة وان لم تكن دالة على هذه الاضافة التي هي الى القايمة بالفعل لخفائها وغموضها لكن دلت عليها بالقوة بعد
التبيين كما يذكره الشيخ **قوله** ثم لما كانت الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط الزاوية قسمان سطحية وجسمية والسطحية
سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا وهي قد يكون مستقيمة الخطين او مستديرتهما او مختلفيهما ولكل
من الاخيرتين اقسام باعتبار جهتي التحديب والتقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين ثلثة اقسام لانه اما ان يكون حدبتاهما
من جانب واحد او حدبة كل منهما الى جهة التلاقي وتقعيرهما الى خلافها او بالعكس من ذلك وللمختلفة قسمان ولكل
من هذه الاقسام ايضا اقسام ثلثة القايمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية المجسمة فهي جسم احاط به سطح واحد مستديرة
منتهية الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهي ايضا كالسطحية تنقسم الى قايمة وحادة ومنفرجة والقايمة
منها هي التي اذا توهم قطعها بسطح مستو مار على الزاوية حصل منه مثلث قايم الزاوية لكن الشيخ خص البيان بالمسطحة لكونها اظهر و
اشهر وحاصل ما الاحد ان يقول في ليته كون الحادة مقيسة الى القايمة محدودة بها ان الزوايا السطحية كلها مشتركة في
انها حادثة عن وقوع خط على خط اخر وميله اليه والميل انما يسمى ميلا بالقياس الى اعتدال ما وتوسطه كانحراف المزاج
في الحرارة ونحوها الذي يكون بالقياس الى المعتدل المتوسطة في الميول الى كيفيات الاطراف المتشابه بالخالي عن تلك الكيفيات
لتوسطه بينها وهكذا حال القايمة في ميل احد ضلعيها عن الاخر فانه في وقوعه على الاخر ليس بمايل عنه ولا اليه بخلاف
غيرها من الحادة والمنفرجة فان تقاطع خطين كل منهما الخط الاخر على وجه يكون مايلا اليه من جانب ومايلا عنه من جانب
ولذلك يصير الحادة ملازمة للمنفرجة والمنفرجة للحادة بعد اخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القايمة حيث يحصل منها عند

اخراجهما اربع قوايم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القايمة لكونها امرا واحدا معينا لا غير ذا ميل ولا يختلف الحدود والافراد
يصلح ان يقاس اليها ويحد بها غيرها فيعرّف الحادة بانها اضيق من القايمة والمنفرجة بانها اوسع منها فالقايمة كانها مكيال
يكال بها ويعرف حال غيرها من الزوايا واقسامها هذا تقرير الوجه في كون القايمة واقعة في حد الحادة واما شرح الفاظ
المتن فقوله الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط على خط ليس المراد من القيام هيهنا مصطلح المهندسين وهو ما يحدث
في جنبتي الخط زاويتان و قوله وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما اه يعني لا بد ان يكون هذا الميل الذي
لاحد الخطين الى الاخر يوجد الحادة والقايمة والمنفرجة كلها فان المنفرجة التي لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر بالقياس
الى الخطين متصلين ايضا على استقامة فاذا الميل لما كان مطلق لا يقتضي الا مطلق الانفراج بين الخطين فلا بد ان يكون هذا
الميل محدودا عن شيء هو لا محة بعد خطين فذلك الخط الذي يتوهم ميل الخطوط الا يخلو عن خمسة اقسام اما خط
مباين غير متصل بها بوجه واما متصل بالخط الذي يتوهم ميله اليه على استقامة واما الذي يفصل مع الثاني
زاوية منفرجة او الذي يفصل معه قائمة او الذي يفصل حادة واما الاول فلا يحدد به شيء لعدم اتصاله واما
الثاني فلا يصح اعتبار الميل عنه اذ المفروض ما يلاصقه معه بمنزلة خط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه و
كذلك الذي يفصل الانفراج اذ الميل عن الانفراج الى التضايق عنه قد يحفظ الانفراج والوقوع تحته لانه امر مبهم غير معين
فيكون انفراج اصغر من انفراج اخر فالاصغر من المنفرجة لا يلزم ان يكون قايمة او حادة لكونها امرا مبهما و كالمنفرجة
فجاز ان يكون حادة اصغر من حادة اخرى وفيها زيادة خصوصية ليست في المنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يؤدي
قد يؤدي الى حصول القايمة والحادة وقد لا يؤدي كما مر بخلاف الميل عن الحادة حيث لا يحصل منه الا حادة اخرى و
لاجل هذا يلزم تعريفها بمجهول بمجهول فبقي ان يكون القايمة اصلا معرفا ولا نم يعرف غيرها بها الان قوامها يبطل ولا
يحفظ مع الميل عنها فيبقى القايمة هي التي يعتدل ميل احد ضلعيها الى الاخر والحادة هي التي ميل خطها الى الاخر
اقرب واكثر من ذلك الميل الذي يحفظ القايمة لو كانت فيكون الحادة اصغر من القايمة لو وجدت والمنفرجة هي التي
ميل خطها الى الاخر اقل من ذلك فيكون اعظم من القايمة لو وجدت **قوله** وليس يعني بها انها بالفعل موجودة
مقيسة بقايمة يزيد عليها حتى يكون الحد كاذبا ولكن القايمة بهذه الصفة اه لما ذكر في وجه الفرق بين المثالين اي القوس
والحادة مع اشتراكهما في ان كلا منهما جزء بالقوة الا ان احدهما لا يحصل الا من كل هو موجود بالفعل وهو القوس اذ ما لم يكن
دايرة لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد من غير قايمة فاراد ان يشير الى اشكال يلزم من ذلك وهو ان تعريفها الحادة بالقايمة
بانها اصغر من القايمة تعريف شيء بما ليس له حصول فيكون كاذبا فاجاب بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة
موجودة لها بالفعل فيصح تعريف الشيء بما له الحصول بالفعل ولو بكونه بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وقوة و
عدما فالقوة القريبة كحال المني بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كحال الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل
لذلك واما الجماد كالحجر ففيه عدم الانسان لا وجوده ولا قوة وجوده التي بالفعل ولا القوة التي بالقوة فان تلك
الجمادية غير واقعة في سبيل حصول الانسانية ففي الحدود والتعريفات يكفي كون المحدود به وما يجري مجراه حاصلا
بالقوة فالحادة انما حدت بقايمة هي بالقوة لا بالفعل فلم يحد بنظيرتها من الحادة ولا بامر غير حاصل ولو بالقوة **قوله**
يريد وجها اخر لبيان كون القايمة اصلا معينا يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة فان القايمة تتعين افرادها بالمساواة
التي هي اتحاد في الكم والمماثلة التي هي اتحاد في الماهية النوعية ولما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء ومن باب
الكيف المختص بالكم عند قوم اخرين فاتحادها في الكم عين اتحادها في الماهية النوعية او مستلزم لها ولهذا جمع بين المساواة و
المماثلة ثم عطف عليها مطلق الوحدانية المحتملة للامرين وبالجملة للقايمة وحدة ما واقلها المساواة بخلاف الحادة والمنفرجة
فانهما خارجان عن المساواة فضلا عن المماثلة فالقايمة كالمكيال الواحد التي يعرف به الزائد والناقص والاكبر والاصغر اذ
الاكبر عبارة عن المثل وزيادة والاصغر عبارة عن المثل الذي ينقص عنه شيء منه فبالمماثلة يعرف الزيادة والنقصان

وقوله

وقوله ولقد كان يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وهو انه لا يجب تحديد الحادة والمنفرجة بالقايمة اذ يمكن ان يقال
الحادة هي اصغر زاويتين مختلفتين حدثتا من وقوع خط على خط والمنفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند التحقيق
راجع الى اعتبار القايمة لان الصغير والكبير الماخوذين في حدهما انما يتحقق معرفتهما بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر معرفته الى معرفتهما
فاذا عرفت الحادة والمنفرجة بالتخالف بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق بالتخالف والتكثر باعتباره لكن في اصل التعريف
نظر فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدائرة ومقعرها وكان الخط ما بلا وحصل من جنبيه زاويتان مختلفتان فلا يلزم ان يكون
اصغرهما على المحدب حادة ولا اعظمهما على المقعر منفرجة اذ ليس الواحد المتشابه فيهما قايمة بل ما اعظم منها وهو الواقع في جهة
في جهة التحديب واما اصغر وهو الواقع في جهة التقعير كما برهن عليه باستبانة من ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادثة
من الدايرة والخط المماس لها احد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادثتين من الدايرة وقطرها التي
في مقعرها من اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهي اصغر من القايمة بما هي احد تلك الحواد وان كلا من الحادثتين منه ومنها في
محدبها اعظم من القايمة بتلك الحادة فاذا فرض الخط القاطع للدايرة غير المنتهي الى المركز حدثت زاويتان مختلفتان ليس الواحد
المتشابه فيهما قايمة والله ولي التوفيق وقوله ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوايل كتاب المنطق من مباحث المهية
واجزائها **قوله** **المقالة السادسة** المقصود في هذه المقالة بيان معرفة العلة واقسامها الاربع واحوال كل منها بخصوصها
وما ذهب اليه اهل الحق فيها ومناسبة ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات في الافاعيل الطبيعية والذاتية ودفع الشكوك
الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغائية على ساير العلل واثبات المبادي للشرور وبيان الفرق
بين علل المهية وعلل الوجود والفرق بين علة الغائية والغاية وكذا بين الغاية والضروري وانها باي اعتبار غاية وباي
اعتبار خير اما حقيقي او مظنون والفرق بين الخير والجود وان اي الامور يجتمع فيها العلل وايها يقتصر على البعض وساير ما يتعلق
بما ذكر **قوله** فصل في اقسام العلل واحوالها اي تعريف كل من الاقسام واحواله على وجه الاجمال وقد تكلمنا في امر الجواهر
في اعتبار التقدم والتاخر فيهما الخ اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذي هو حقيقة الوجود والموجود
بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك في المقالة الاولى ثم شرع في بيان عوارض الوجود والموجود بما هو موجود التي هي
كالانواع من الجواهر والاعراض وهي كانها مولفة من الوجود والمهية فاثبت وجودها اولا وذلك في المقالة الثانية للجوهر وفي الثالثة
للاعراض ثم بين حال التقدم والتاخر الذي هما كالمقومين للوجود فان كون كل وجود في مرتبته ومقامه هو عين حقيقته وذاته
وذلك في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال مهيتها وحدودها ومطابقة حدودها للمحدودات وذلك في المقالة الخامسة فالاليق
بهذا الموضع ان يتكلم في احوال العلة واقسامها التي هي اسباب وجود الجواهر والاعراض ومهيتها المركبة ولانها تناسب مباحث المهية
فان العلتين المادية والصورية مناسبتان للجنس والفصل وانها ايضا من عوارض الوجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنها
في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادي الموجود كيف يكون من عوارضه ولواحقه
واعلم ان العلة لها مفهومان احدهما الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء والثاني ما يتوقف عليه
وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب ان يوجد بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى تامة وهي العلة التي لا يتوقف المعلول
على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى غير تامة وهي ينقسم الى عنصر وصورة وفاعل وغاية والقايل بان اطلاق
اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك المحض ولا سيما يذكر ان العلة ينقسم الى كذا وكذا بل الحق انها بالمعنى الثاني واقع على
الكل **قوله** فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء من قوام الشيء التي يكون بها الشيء ما هو بالفعل وبالعنصر
الى اخر العلة اما ان يكون جزءا لوجود الشيء المعلول او لا يكون جزءا لوجوده فالتي هي جزء لوجوده ينقسم الى ما به يكون الشيء موجودا
بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء موجودا بالقوة وهي العنصر والتي هي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله وجود
الشيء وهي الغاية او ما يكون منه وجود الشيء وهو الفاعل فهذا تقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر في
تعريف الصورة بدل جزء الوجود جزء القوام وبدل كون الشيء موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل وفي تعريف العنصر

بدل

بدل كونه الموجود بالقوه كونه هو ماهو بالقوة نظرا الى ان ها تين علتان للمهية لا للوجود كما صرح به فى الاشارات وفيه نظر كما
ستعلم ولذلك غير هذين التعريفين وبدلهما فيما بعد الى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذى ليس يجب من وجوده وحده
ان يكون بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى او يكون الجزء الذى وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة والحق ان اعتبار
التقدم والتاخر والعلية والمعلولية باقسامها فى المهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والا فلا علاقة فيها
ولا سببية ولا مسببية وذكر فى تعريف العنصر ههنا قيدا اخر وهو قوله ويستقر فيها قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية
ما يتوهم كونه من افرادها باعتبار اخر وهو مثل الاربعة بصفة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة علل الاوصاف اللازمة مقوما
كانت لازمة للمهية او للوجود فان كثيرا من الناس يظن كونها عنصر التلك الصفات حتى انهم جوزوا لاجل ذلك كون الشئ
الواحد قابلا او فاعلا فالشيخ نبه عليه بان العنصر وما يجرى مجراه هو الذى هو للشئ فيها قوة وجود الشئ اى امكانه وهذه
الصفات من اللوازم الضرورية التى لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما منه وجود الشئ المباين ويسمى ما منه الشئ المقارن
باسم العنصر فى المادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصرى والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع فى اسم
العلة المادية لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة تختلف
نحو تقويمها للمادة وللمجموع المركب منها والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مفارق
موجبا لافادة هذه العلة واقامة قرينها بها كما مر بيانه فى بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة لوجود
المادة وصورة لها لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية وكذا القابل اذا كان مبدأ لما فيه لم يكن علة مادية له لتقدم
الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب او لوجود العرض بعد تقومه فى كلتا المبدئين بالصورة وستتضح هذه المعا
فيما سياتى من الكلام **قوله** وبالفاعل العلة التى تفيد وجودا متباينا الذاتها اى لا يكون ذاتها بالقصد الاول
محلا لما يستفيد منها اه قد ذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التى تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس
عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه
الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول وتاثير الفاعل الطبيعى فى الحركة ليس لذاته
بل لما يعرض للطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سيحققه فى مستانف الكلام والثانى ان الوجود الذى يحصل من الفاعل
الطبيعى المقارن من الامور التى لها صورة فى الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه معدا
او شرطا او مقبر تقابل منفعل فيكون كانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو فياض الوجود ومفيده
بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر منه من الحركات
والاستحالات وفى الجوابين نظر لانا نقول هب ان الطبيعة لا يفعل الحركة الا بعروض حالة غريبة وهب ان الطبيعيين عنوا
بالفاعل كل مبدأ حركة ايضا اليس للطبايع اثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور
الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثرا صادرا منها مقارنا لها ومنها اقتران المادة
بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم المهيات على ما ذهبوا
اليه من انها فاعلة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انهما كان علمه تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعا للمعلم
الاول لهم والمشائين بحصول الصور المقترنة لذاته وهو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة فى ذاته من ذاته فاين المهرب عن لزوم
اقتران الفاعل لما يفيده فى بعض الامور وليت شعرى ما الذى يدعوه ويضطره الى هذا الهرب والتخصيص فان كان مخافة انه
انه يلزم من كون الشئ فاعلا لما يحله كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد فنقول ان الامر المقترن ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك
بمعنى القوة والاستعداد المنافى لمعنى الفاعلية والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة
من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة **قوله** ونعنى بالغاية اه هذا تعريف العلة الغائية و
يقال لها العلة التمامية وسيجئ تحقيق معناها وكيفية تقدمها على ساير العلل وكيفية تاخرها عن المعلول فيما تحت الكون وفى

وقد

وقد يظهر ان لا علة خارجة عن هذه فنقول انه يريد بيان حصر العلل في هذه الاربع بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفي والاثبات او
بما يجري مجراهما بان يقال العلة للشئ اما جزءه او خارج عنه والجزء اما الجزء الذي به الشئ بالقوة او الذي به بالفعل وهما
المادة والصورة والخارج اما لاجله الشئ وهو الغاية او لا وهو الفاعل فهذه الاقسام الاربعة ترجع اليها جميع الاقسام فان
المبادي من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما جهة كونها خمسة فهي ان الخارج الذي ليس لاجله الشئ اما ان يكون
وجوده منه بان لا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان نحو المختص باسم الفاعل وان كان وجوده منه بان يكون فيه وهو
ايضا العنصر او الموضوع وقوله ايضا للاشعار بكونه يسمى عنصرا بالقياس الى المركب فله جهتان من العلية احديهما بالقياس الى المركب
والاخرى بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرت الجهتين واخذت العنصر الذي هو قابل الاجزاء للشئ غير العنصر الذي هو موضوع لاختلاف
نحو المبدائية فيهما كانت المبادي خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحادهما في الموضوع واشتراكهما في معنى القوة و
الاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذي يعد من المبادي لما ليس بجزء له يجب ان لا يكون هو المادة بالقياس الى الصورة
بل انما مبدائيته على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك ايضا بعد تقومه بالصورة فان القابل الذي هو جزء للمركب
الطبيعي يحتاج الى الصورة في تقومه وجودا فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها في الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون الا
بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل اللهم الا بالعرض فقد سبق في تعريف العرض انه الموجود
في شئ متحصل الذات نوعا او وجودا فلا محالة لا يوجد ولا يعرض الا لموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه و
وجوده فالحقيقة المبدأ الحقيقي لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة فيكون
تقدم الموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل تخصيصات
القوة والاستعداد وترجيح بعض الاوقات وتعيينها الصدور بعض افراد النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الافعال والاثار
متدرجة الوجود وحدوثها عن الزوال وبقاؤها عن الانقضاء والانتقال فيحتاج الى قابل وجود منبع القوة والامكان فان قلت
اليس القوم حكموا بان الهيولى علة للصورة والصورة تحتاج اليها في التشخص كما مضى في مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك راجع الى كون
المادة علة لما ينفك عنها الصور من الاعراض اللاحقة كالتناهي والتشكل وساير ما يتجدد من الاعراض او ما شانه التجدد منها فهي بالحقيقة
علة للعرض لا للصورة واما كون المبادي من جهة سبعة فهي هذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة بالقياس الى المادة فان
اعتبار عليتها للمادة غير اعتبار عليتها للمركب منهما والثاني الموضوع مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى العرض اللازم
كالاربعة للزوجية والمثلث لتساوي زواياه لقايمتين ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلية اذ ليس فيه جهة القوة والامكان بل الوجه
قوله ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه واثبتناه واذا كانت الصورة علة للمادة بعينها فليست على الجهة التي تكون علة للمركب
وان كانا اه ان للصورة الحقيقية التي هي جزء خارجي لمهية نوعية لها جهتان من العلية احديهما من جهة ما هي جزء لقوام المعنى
المركب ومعنى هذه العلية مجرد كونها جزءا ويشترك في هذه المبدائية جزء المهية النفسية بل جزء المركب الذي لا وحدة له اصلا
كالحجر الموضوع بجنب الانسان والاخرى كونها مقيمة للمادة وشريكة لعلتها الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانتا يشتركان في حيز
في كونها علة لما الايبان ذاتها ذاته لكن هي من احد الجهتين ليست علة مفيدة لوجود الاخر الذي هو معلولها اعني المركب بل يفيدها
الوجود في هذه الجهة شئ ثالث هو المفارق منهما لكن مع شريك هو ذلك المفارق ايضا بانه يوجدها ولا هذه العلة اعني الصورة
ثم بشركتها يتم ذلك المعلول الاخر اي تتمه بالصورة فيكون الصور بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكة
باعتبار فهي للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجود المادة بالفعل يكون عنها وحدها فهي بما هي صورة مطلقة جزء لعلة
فاعلية مثل احدى الدعامات لا بعينها الممسك السقف بواحدة منها بعد واحدة او كاحد محركي السفينة في جريانها بالمجري
الحقيقي وبواحد منهم لا بعينه كما سيوضحه الشيخ فيما بعد عن اثبات ذلك المبدأ المفارق فالصورة علة صورية للمركب منهما
من المادة وهي صورة للمادة وليست علة صورية لها كما ان المادة علة مادية لذلك المركب وهي مادة للصورة وليست علة مادية
لها فاتضح مما ذكره ان كل واحد من المادة والصورة علة قريبة وبعيدة من جهتين للمركب منهما الذي له حقيقة نوعية لانه اذا كانت

الصورة

الصورة حقيقتها من مقولة الجوهر يكون هي مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما واما المادة فان كان المركب بهيئة صنعية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب فكانت المادة علة لعلة المركب فهي علة بعيدة من هذا الوجه على انها من حيث كونها جزء مادياً علة قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للاخر في التقويم بوجه وليس تقويمهما التوسطي للمركب على وجه تقويمهما الذي بلا توسيط فلا الصورة في تقويمها البعيدة علة صورية للمعلول المركب ولا المادة علة مادية في ذلك له **قوله** والفاعل يفيد شيئاً اخر وجوداً ليس للاخر من ذاته ويكون صدوره عنه يريد بيان فاعلية الفاعل وانها لا يكون الا بالقياس الى ما هو مباين له وان وقع في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونها فاعلا بل من حيثية اخرى كما اشار اليه انفا فان الفاعل هو علة تفيد وجود الشيء اخر ليس له ذلك الوجود عن نفسه اذ لا معنى لكون الشيء معطيا لنفسه الكمال بان يكون شيء واحد معطيا واخذا من جهة واحدة ومفيدا ومستفيدا معا الا ان الاخذ المستفيد لشيء ما لا يكون له في ذاته ذلك الشيء والمعطي المفيد ما يكون له ذلك فاضلا عن ذاته فكيف يكونان ذاتا واحدة فاستحال ان يكون ذات القابل وذات الفاعل شيئا واحدة فليس ذات القابل قابلة لصورة الوجود الذي افادته ذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنة للقابل داخلة فيه ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم ان المادة قابلة للصورة الطبيعية التي يفعل الاثار من الحركات وغيرها في مادتها فليعلم ان المادة التي هي يستعد الصورة ما وتحمل قوة قبولها غير المادة التي تقومها الصورة وتستكمل بها وكذا الصورة التي يتصور بها المادة وتخرج بها من القوة الى الفعل غير الصورة التي تستعد لها وفيها امكان وجودها **قوله** وليس يبعد ان يكون الفاعل بوجه المفعول لما علمت ان كلا من الفاعل والقابل يجب ان لا يكون ذاته ذات الاخر ولا ايضا داخلا احدهما في الاخر ولا ايضا احدهما قابلا للاخر فاعلم انه يجوز ان يفيد الفاعل وجود المفعول على النحو الذي هو وجوده ويكون ذلك المفعول ملاقيا لذات الفاعل وهذه الملاقاة بين الفاعل ومفعوله يتصور على وجوه كما اشرنا اليه فمن تلك الوجوه كونهما معا في مادة واحدة كالطبايع التي هي في الاجسام الجمادية كالخشب والحجر التي هي مبادي فاعلية لما يحدث كالحركات وغيرها في المواد التي بها تلك الطبايع والصور ولكن ليست مقارنتها لا فعالها مقارنة مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه ولا مقارنة شيء لما هو مادة له بل الفاعل وما يصدر عنه ذاتان متباينتان في الحقيقة وان كانا في محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله **قوله** يريد بيان ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الشيء لا في حدوثه وان كون الحادث مسبوقا بعدمه في لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون صنع للفاعل فيه فاذا اتفق فاعل لا يفعل فعله وقتا فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوله مفعولا في ذلك الوقت ثم اذا عرض له ان يصير فاعلا بالفعل لشيء من الاسباب والدواعي كما فصل في ما سبق فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن فههنا امور ثلثة عدم سابق ووجود لاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم فالذي يستند الى الفاعل من هذه الامور ليس العدم السابق لانه مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللا لحوق به حتى يفتقر الى فاعل وعلة لان هذا الوجود الذي بعد العدم لا يتصور الا هكذا فبقى ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود وذلك لانه من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة لان ذلك المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون لغيره اي لغير ذلك الفاعل وجود عن وجوده الذي له بالذات واما كون هذا الشيء الحادث لم يكن موجودا فليس عن سبب وعلة فعلية فان الاعدام اذا كانت معلولة منسوبة الى علل فعللها ليست الا اعدام علل الوجودات لا غير فعدم الحادث منسوب الى عدم علة وجوده او عدم شيء من اجزاء علة وجوده او عدم فاعلية ما هو فاعله بالفعل وانما قال قد ينسب الى علة ما لان من الاعدام ما لا ينسب الى علة كالممتنع بالذات مثل شريك الباري واجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامها غير منسوبة الى علة اصلا وكذا كون وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة كما مر فاذن لما كان الامكان علة الحاجة الى الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل

قوله

من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما ان المنسوب الى عدم العلة هو عدمه لاحدوثه وكونه بعد العدم فلوجوده علة لانه
لا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون بعلة وكذا العدم السابق علة لانه قد يكون وقد لا يكون ولما لم يكن الوجود الذي بعد العدم من حيث
هو كذلك مما يمكن ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم ولا المجموع الى العلة هو الحدوث بوجه فيكون
هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب فاعل فان قال قايل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول اه قوله
هذه مغالطة نشات من اهمال الحيثيات واخذ الشيء تارة بذاته وتارة مع وصفه فان وجود الشيء هو الذي يمكن اعتباره لذاته الوجود
بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو في نفسه غير ضروري فيحق انه يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم في هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليست حاجته لاجل كونه بعد العدم
بل لكونه في نفسه غير ضروري وان صدق عليه بحسب الواقع انه بعد العدم وان اخذ على الوجه الثاني اي اعتبرت فيه حيثية
كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط الذي اتفق في الواقع انه بعد العدم اي اخذ كانه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم فذلك
لكونه امرا مركبا اعتباريا مما لا سبب وجوديا له الا من جهة احد جزئيه الذي هو نفس الوجود الواقع بعد العدم وبجزئيه الاخر وهو
نفس العدم السابق سبب عدمي هو عدم علة واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود فلا علة لهما
لا وجوديا ولا عدميا فيحق ان هذا الوجود جاز ان يكون وان لا يكون بعد العدم ويحق ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون
قبل الوجود وليس يحق ان يقال في هذا الوجود الذي بعد العدم جايز كونه وجودا بعد العدم وجايز لا كونه وجودا بعد العدم
وكذا ليس يحق في العدم السابق ممكن كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا اذا لم يكن الوجود هذا الوجود فثبت ان الاعتبار
في الامكان والحاجة هو بالوجود نفسه بالذات وبالعدم نفسه بالتبع لا بنفسه قوله وربما ظن ان الفاعل والعلة
انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود اه يريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة في حدوثه كذا يحتاج
اليه في بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التي سبق ذكرها فان الكلام هناك كان في ان المحوج الى العلة هو الحدوث او الامكان
اي المحتاج الى العلة هل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه ممكنا والكلام ههنا في ان تاثير الفاعل
والحاجة اليه في حال حدوث الشيء الممكن او في حال حدوثه وبقائه جميعا يعني ان المرتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود
الممكن مادام كانا او باقيا فجماعة من المتكلمين ظنوا ان الممكن انما يحتاج الى الفاعل في حدوثه وليكون له وجود بعد العدم
فاذا احدث ووجد يحصل له الاستغناء عن السبب اذ الحاجة الى الشيء انما هي فيما لا يحصل لا فيما حصل وجوده والا لزم
تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو ممتنع ولاجل هذا الظن المستنكر قالوا لو جاز العدم على الباري تعالى لما ضر عدمه
وجود العالم فيكون عند هؤلاء علل الاشياء منحصرة في علل الحدوث وهي مقدمة لا محالة على المعلول لا مقارنة على رايهم وليس
الممكن الباقي ولا المستمر كالنفوس الانسانية علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذي بعد الحدوث لا يخلو اما ان يكون
واجبا لذاته او غير واجب لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لمهيته انفس تلك المهية بمعنى ان المقتضي لوجوب الوجود
نفس تلك المهية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا واما ان يكون وجوبه لها بشرط اخر غير المهية فذلك الشرط اما الحدوث
واما صفة من الصفات واما شيء مباين لها فهذه ثلثة احتمالات والاول باطل لوجهين احدهما ان الحدوث نفسه غير واجب
بذاته والذي ليس بواجب لذاته امتنع ان يصير بسببه شيء اخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث قد بطل حين البقاء وبطلان
الشرط يوجب بطلان المشروط به لا يبقى ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث وهذا الكون لا يبطل ببطلان
الحدوث لانا نقول فح رجع هذا الى الشق الثاني من الاحتمالات الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات فنقول هذه الصفات قوله
لا تخ اما ان يكون للمهية بما هي مهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون مما يلزمها يلزم المهية اه يريد ابطال الشق الثاني من الشقوق
الثلثة ليبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون وجوبها بسبب شيء مباين حتما فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب
بذاته بل بسبب منفصل فبطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي فرض كون المهية بها واجبة بعد الحدوث
اما ان يكون لازمة للمهية بما هي هي لا من جهة الوجود او لا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يتبعها ويلزمها لازما

للمهية

وعلى الثاني

للمهية ايضا لان لزوم الملزوم مستلزم لزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة هف وهو كونها غير لازمة للمهية بما هي هي بل من جهة وجود
الحادث فيكون هي حادثة مع حدوث الوجود فالكلام في وجوب وجود تلك الصفات الموجبة لوجوب وجود الشيء بعد الحدوث كالكلام
في اصل ذلك الوجوب اذ الشيء ما لم يجب لم يجب بسببه شيء اخر وح اما ان يترتب صفات بلا نهاية كلها حادثة او ينتهي الى صفة يجب لشيء
خارج والقسم الاول مع كونه محالا في نفسه يوجب كون تلك الصفات باجمعها الحادثة مفتقرة الى علة خارجة من ذاته والقسم الثاني
يوجب كون الموجود الحادث الباقي انما يبقى وجوده لعلة خارجة من ذاته فثبت المطلب بكل من هذين القسمين والذي يبقى من الاقسام
الثلثة استقامة وخلفا **قوله** على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا آه هذا وجه اخر لاثبات هذا المطلب اعلم ان هذين
المطلبين متلازمان اي كون العلة في الافتقار الى العلة ان كان هو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة في اي وقت كان فالصادر
عنها هو وجود الممكن حادثا كان او باقيا وان كان المحوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا يحتاج الباقي في بقائه الى العلة فالصادر
عنها هو حدوث الوجود او الوجود الحادث لا غير فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان اثره الصادر عنه هو نفس
الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل المطلب الاول حجة على الثاني بتوضيح برهانه وبيان مقدماته وهو غني
عن الشرح **قوله** والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا آه الجمهور يظنون ان
ان الفعل والايجاد والصنع عبارة عن تحصيل شيء بعد عدمه اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم يكن فزعموا ان الفاعل الذي
من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون في فاعليته مرة غير فاعل بالضرورة ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنيا عن
الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك يوجب ان لا يكون ما يسمونه فاعلا فاعلا من الوجه الذي هو فاعل فان حقيقة كونه فاعلا هو
ايجاده بالفعل المفعول له لا عدم ايجاده بالفعل له فاذا ضم الى حيثية كونه فاعلا امرا لازما لمقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة
التي هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا اذا اشترط في مفهوم ذلك الاتصاف به عدم
الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض من الجهة التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا
في كون الشيء فاعلا بسبب ما يستفاد منه الاثر ان يكون بالضرورة وقتا ما غير فاعل ثم الجهة ارادة او حالة اخرى من الحالات اللاحقة
لم يكن اولا فح يحصل منه الاثر فالتحقيق ان ذاته مع تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا الا بالقوة
فقد امتاز كونه فاعلا بالفعل عند اهل الحق واما عندهم فقد يقوم كونه فاعلا بالفعل بكونه لا علة بالفعل فكان الفاعل
عندهم مفهوما متحصلا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اي بهذا المجموع المؤلف من العلة وعدمها الشابق **قوله**
فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان آه يعني يعني لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشيء مؤثرا في شيء بواسطة لحوق حالة
غريبة طارية عليه من ارادة او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم لا يجردون الفاعلية في فاعليته عن طريان حالة اخرى
وصفة خارجية عليه والانفعال لا يعني به الا كون الشيء متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن فكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا بل
نقول اذا معنى الفاعلية نفس كون الشيء متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن وهو معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التي
هو فاعل وهذا محال والاول ايضا محال من جهة الكلية والعموم لا مطلقا فان من الجائز ان يكون بعض الفواعل منفعلا اذ ليس كل
ما يفعل فعلا بسبب انضمام ارادة او حالة فهو حال من جهة ومنفعل من جهة ولا استحالة في ذلك **قوله** فاذن ظهر ان وجود
المهية يتعلق بالغير من حيث ما هو وجود لتلك المهية آه لما ابطل كون علة الرجحة امكانية مستغنية عن الفاعل في وقت من الاوقات
وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية في تاثير العلة فصرح بالمقصود وهو كون وجود كل مهية متعلقا بالعلة من حيث
كونه وجود المهية لان كل ذي مهية فهو ممكن الوجود وامكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة لا عدمه السابق وذلك الامكان
من لوازم المهية التي لا ينفك عنها اصلا فالمهية ما دامت موجودة وجودها متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني متقوم بغيره
بالذات سواء كان قديما او حادثا باقيا او فاسدا فكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا دخل لشيء منها في الحاجة
الى المفيد فالمتم الدائم يحتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دائما ما دام كونه ممكنا موجودا **قوله** فصل فيما يذهب اليه اهل الحق من
ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية يريد في هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة

[Margin, beside the lines "عنها هو حدوث الوجود…" to "عن الشرح":] لا بقاء الوجود والوجود لا غير وكذا العكس يعني ان اثر الفاعل لمن كان هو الوجود الحادث ح

[Margin, beside the line "فقد امتاز كونه فاعلا…":] من كونه فاعلا بالفعل عدم

مقتضية فهي مع معلولها او تحقيق فاعلية الفاعل اعلم ان الذي ذكر في الفصل السابق من كون المقتضي للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون الاثر المترتب على الفاعل هو الوجود بنفسه لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المطلب لكن الغرض ازالة ما اشتبه على الجمهور في ذلك واختلط عندهم غير الفاعل بالفاعل **قوله** والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة تبقى بعد المسخن. قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات فاقول اذا لوحظ كون الفاعل متقدما على المعلول فذلك ليس من حيث كونه فاعلا ولا الفاعل بما هو فاعل مما يجوز ان ينفك عنه فعله بل ذاته باعتبار اخر وحيثية اخرى غير الحيثية التي بها فاعل قد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفس ذاته بل بانضمام امر اخر والفاعل الذي يكون فاعليته بنفس ذاته والذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك فعله اصلا عنه من اي اعتبار اخذ فالفاعل الذي يكون فاعليته زائدة عليه قد يكون فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب للعلاج والثاني اما لانه مصحوب الفاعل بالذات كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما لانه معلول بالذات لامر اخر يلزمه ما نسب اليه بالعرض كما يقال للسقمونيا انه مبرد للزوم التبريد فعله بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع لنقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط السقف فان معطي الصحة مبدأ ارفع من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الاب في توليد الابن والى البناء في عمل البناء والى الزارع في تحصيل الزرع والى النار في سخونة الحطب وغيره فليس الاب علة للابن ولا النار سببا للنار كما وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى افرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه ام نحن الخالقون وقوله افرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون وقوله افرأيتم النار التي تورون أأنتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون فالله سبحانه اشار الى وجه الخبط والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي بعده الفعل الى الاب والزارع والموري للنار اي محصلها من الزند بضرب المقدحة عليه بان ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات الا ما هو من باب الحركات ونحوها فنسب اليهم فعل الامناء والحرث والايراء لكل واحد منها نحو من الحركة لا غير والحركة لا تنفك عن المتحرك فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفك عنه وما ينفك عنه كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له فاعل اخر لا ينفك عنه فعله وكذا الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لا لقوام ما نسب اليها من الثواني المذكورة ولا لوجوده اما البناء فحركات يده علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاته علة لانتهاء هذه الحركات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها من التفرق فبقوة ممسكة افادها الله تعالى الذي يمسك السموات والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا قياس الاب في توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار اذا احدثت منها نارا اخرى فانها علة بالذات لتسخين ما يجاوره كالماء بالاعداد فاذا تكرر الاعداد والاستعداد اشتدت سخونة عنصر الماء فصارت الصورة المائية المعوقة بالنار فاعلة للسخونة الشديدة كالطبيعة المصعدة للحجر الى فوق باعداد القاسر الرامي فاذا بلغت شدة التسخين الى حد الايناس الماء بطل استعداده لقبول الصورة المائية وانحفاظها بالفعل فانقلبت نارا بافاضة المبدأ الفعال الصورة النارية عليها فليست النار الاولى علة للنار الثانية بل المبدأ الذي يكسو العناصر صورها باذن الله وتقديره فكل فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها الا ان بعض الافاعيل والعلل مما يسبقه مقدمات هي اما علل بالعرض او معينات او مقربة الى معينات فالتي هي علة بالذات يجب ان يعتقد انها باقية مع معلولها فالعلة بالذات في بقاء هيكل البناء وشكله هو اوضاع الاجتماع مع اليبوسة وعلتهما طبيعة المجتمعات المثبتة لها على التأليف وعلة تلك الطبيعة المبدأ المفارق العقلي الفاعل للطبائع العنصرية البسيطة والمركبة على حسب استعداد موادها القابلية واما العلة بالذات القريبة لحصول الولد فهي اقتران صورته بمادته وهما السببان الصوري والمادي والسبب الفاعلي لهما هو ذلك المبدأ المفارق واما علة حدوث النار فهي ايضا المفارق الواهب للصورة مع حصول استعداد المادة لها بزوال الاستعداد لضدها فاذن كل علة بالذات مع معلولها وبالعكس ومما يؤيد هذا المطلب ما قاله المعلم الاول للفلاسفة في اثولوجيا **قوله** واذ قد ضينا فيما سلف من كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلة يعني لما ظهر لك ان العلل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فليس لاحد ان يقول ان القوم ذكروا في بيان ارتباط الحادث بالقديم ان لا بد هناك من علل متعاقبة غير مجتمعة ولا متناهية

يكون

يكون لا متناهية في ازمنة غير متناهية وذلك ينافي قولكم فان كل علة مع معلولها وينافي ايضا ما قضيتم بان العلل لا بد ان يكون
متناهية وذلك لانا اذا اقتصينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يتصل به كلامنا في هذا العلم ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل الذاتية
دون ما يكون بالعرض وانا قالوا وقلنا ان اسباب الحوادث غير متناهية فانما نريد به الاسباب التي هي علل بالعرض ونحن
معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون في الوجود علة معينة واسباب معدة ذاتية الى لا نهاية بعضها قبل وبعضها بعد بل ذلك
مما هو واجب بالضرورة في ارتباط الحادث بالقديم وذلك لان كل حادث لا بد من ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلا بد له ايضا
من علة حادثة فهي ايضا لحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وكذا الكلام في علة العلة فلا بد في الامور الجزئية الحادثة من اسبابا
معدة ينضم الى العلل الثابتة الموجودة بالفعل بها يصير عللا موجبة بالفعل وتلك الاسبابا وجب ان يكون غير متناهية وكما يجب
ان يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات الثابتة الذاتية كذلك يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة
من العلل والمعلولات الحادثة العرضية فهناك سلسلتان احديهما ذاتية طولية والاخرى عرضية فالمبدع سبحانه ربط
الحادث والثابت بالثابت وقوله وذلك لا تعقبهما سؤال لم اليته يعني ان السؤال اذا وقع في لمية حدوث كل حادث من جهة
اسبابه المعدة فلا بد ان لا ينقطع بخلاف ما اذا كان السؤال من اسبابه الذاتية فانه ينتهي الى ما لميته له وهو واجب الوجود **قوله**
ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخ اما ان يوجد كل واحد منها اما آه هذه من الاشكالات الصعبة
في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية اما ان يقع كل واحد منها في ان واحد فيلزم تتالي
الانات وتلاحق الدفعيات من غير ان يقع بينها زمان وهو ح كما مر في مباحث ابطال تركب الجسم من الاجزاء الفردة ونعني تركيب الزمان
والحركة من الانات والانيات واما ان يبقى زمانا فيكون ايجاب كل منها المعلوله في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذلك الموجب لايجابه
يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد
هذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي حكم بامتناعه مع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط اذ المجموع منها ايضا حادث لا بد له
من علة لحدوثها ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل وما اجاب به الشيخ وغيره من هذا الاشكال هو ان الحركة
بقاؤه ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه الاستمراري متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع
لكن الحركة لما كان تجددها وتغيرها ليس تغيرها من حالة الى حالة تغيرا من آن الى آن يليه بل ما من حالة آنية تفرض فيها الا وبينها و
بين حالة آنية اخرى مفروضة حالات كثيرة مفروضة على النمط المذكور وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في انات متتالية متشافعة
بل كلها شيء واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة لذاتها بل لكونها على نسبة ما
ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث وجزؤها او شرطها فيكون علة الحوادث بما هي علة لها امرا متغيرا غير ثابت الذات
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا منفصلة الوجود متتالية ومنشأ كونها على هذه
الصفة هو الحركة فبالضرورة الحركة هي السبب الحافظ لنظام علل الحوادث وشرطها او شريكها وبها ينحل هذه الاشكال وما يجري
وما يجري مجراه واعلم ان الكلام عائد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي بسببها او بشركتها يصح صدور الحوادث المتجددة
من تلك العلل فان صدور الحركة عنها يستلزم صدور المتغير عن الثابت والجواب بانها امر مستمر الذات متجددة النسب فمن جهة استمرارها
ذاتها صح صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها صح صدور الحوادث منها او باشتراطها او باشتراكها غير مجد اذ الكلام عائد
الى لزوم جهة تجددها من جهة ثباتها واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب من هذا ما قال بعضهم ان الحوادث
باسرها مستندة الى حركة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها يستند اليها الحوادث
فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث
الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشيء الذي يكون لهيته الحدوث من حيث هو صفة له والحركة ليست كذلك بل هي
حادثة لذاتها بمعنى ان هويتها الحدوث والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لشيء لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته
حادثة ونحن اذا راجعنا عقولنا لم نجدها جازمة لوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو بنفسه

مجيته

مهيته التجدد والتغير فلا يجد بها بحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايد كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدورية
الدائمية وحدوث العلة التى يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زايدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة
الدائمية فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهى الى شىء مهيته هى نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها
حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للتغيرات والمهية التى هى التغير والحدوث هى الحركة ولهذا عرفها قوم
بانها ماهية يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل فى هذا المقام وبه يندفع كثير من الاشكالات اقول ولكنه غير واف
بتحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعدة من وجوه الاول ان الحركة امر نسبى ليس لها بالذات حدوث ولا
قدم الا بتبعية ما اضيفت هى اليه اذ معناها كما عرفها المحققون به هو خروج الشىء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا
فشيئا او لا دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجى من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التى فيها الحركة واما نفس الحركة
فهى امر عقلى نسبى هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجى الثانى ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها
بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث موجود بالفعل والكلام فى العلة الموجبة والعلة الموجبة
للشىء يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا محة وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام
هذا القايل يدل على كون الحركة الدورية دايمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى العلة القديمة وهذا ليس
صحيح اذ الامر التجددى البحت ليس له بقاء وجودى اصلا فضلا عن كونه قديما واما المهية الكلية له فهى غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة
باستمرارها الرابع انا قد برهنا فى كتبنا على ان جعل العلل بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه وكذا غيره من الاجسام
الطبيعية وعلة الحركة الذاتية اعنى الطبيعة وكذا موضوعها اعنى الجرم غير باق ولا قديم فقوله بعلتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة
الى علة حادثة ما ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق فى هذا المطلب الذى تحيرت فيه عقول الدهماء وخرست
فى بيانه السن الفصحاء ما الهمنى الله به واوتينا من الحكمة بفضل ربى وهو ان الامر المتجدد الذات فى الهوية هو نحو الوجود الطبيعية
الجسمانية التى لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة فى العالم الربانى ولها هوية ايضا لينة تدريجية فى الهيولى التى هى محض القوة
والاستعداد ولنا على تجدد الطبيعة المادية السارية باشخاصها فى جميع الاجرام والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن
مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للمهية كما فى الاشد والاضعف
فان الكلى يقبلهما لا بحسب المهية بل بحسب الوجود فكذلك بعض الوجودات تدريجية الهوية بذواتها لا بصفات عارضة لهوياتها
وان كانت زايدة لمهياتها فى العقل بحسب التحليل فمثل هذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصى لا يكون الا متدرج الحصول
لست اقول ان مهيته يقتضى التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع
بمهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية لها بل ذلك الاشكال مبنى على الاشتباه بين مهية الشىء
ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل فى الذهن لانه متشخص بذاته وكل ما يحصل فى الذهن يقبل العموم
والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئى كليا والخارج ذهنا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح هذه المسئلة واشباع
القول فيها عند عود الشيخ الى ايضاح ما ذكره هيهنا فيما سياتى اشفى واشبع مما ذكره **قوله** فقد بان ووضح ان للعلل الذاتية
التى بها وجوده اه يعنى قد صح وتبين ان العلل على ضربين احدهما الذاتية التامة والاخرى غير الذاتية التامة سواء كانت عرضية
او ذاتية غير تامة ولا قريبة فالضرب الاول منهما بحيث يجب بها ذات المعلول لا يتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسلة الى غير النهاية
لنهوض البراهين على بطلانه واما الثانى فبحيث يجوز تقدمها على المعلول وبقاؤه بدونها لا يمتنع ذهاب سلسلتها الى نهاية
بل يجب ذهابها كذلك لان كل حادث يحتاج الى مادة واستعداد سابق وكذا الكلام فى حدوث استعداده واستعداد
استعداده الى غير نهاية **قوله** واذا تقرر هذا فاذا كان شىء من الاشياء لذاته سببا لوجود شىء اخر دائما كان سببا له دائما
لما ثبت وتقرر ان الممكن لامكانه مفتقر الى العلة واثر العلة هو الوجود بعينه لا الحدوث الزمانى وان العلة المقتضية له بالذات هى
السبب الذى يكون معه ما دام وجوده فنقول ان الذى هو بالذات سبب لشىء سواء كان دايم الوجود او غير دايم الوجود فهو سبب له

دايما مادامت ذاته موجودة فان كان شئ من الاشياء الذى هو سبب لوجود شئ اخر دايم الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان معلوله ايضا
دائما غير منقطع ومثل هذا السبب من العلل الذاتية اولى بمفهوم العلية واسمها لانه ازال عن مهية الشئ مطلق العدم وافاده
الوجود الدايم فهو المبدع عند الحكماء وافادته الوجود يسمى عندهم ابداعا كما ان افادة الوجود بعد العدم يسمى تكوينا
فالابداع هو تاييس الشئ بعد ليس مطلق اى ايجاده بعد عدم مطلق بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجى
بعدية زمانية فالمبدعات ليست لها بحسب امكانها الذاتى اعدام خارجية بخلاف المكونات بحيث لها اعدام خارجية قبل كونها
وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها عدم فى نفس الامر بحيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب الذى فى الواقع
هو الوجود لا غير لانه اوسع من تلك المرتبة فتامل فيه فان ههنا شبهة مشهورة يندفع به وهى ان امكان العدم للمعم الاول مع
امتناعه على الواجب بيّنا فى التلازم بينهما اذ امكان اللازم يقتضى امكان الملزوم فيلزم امكان الواجب وهو مح ولا يجدى ما
ذكره بعض المتاخرين بان الذى يلزم مح امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافى الوجوب الذاتى انما المنافى له الامكان الذاتى
لان الامكان الذى بالقياس الى الغير انما يتحقق بين الاشياء التى لا يكون بينها علاقة العلية والمعلولية والواجب ومعلوله
الاول بينهما علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالحق ان يق للمعم وجودا ومهية فالذى منه متصف بالامكان هو مهيته وهى
مما لا علاقة لها الذاتيه مع الواجب ولا لزوم والذى منه متصف باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب سببه الذاتى ولا امكان
له من هذه الجهة بل من جهة المهية فالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن **قوله** فان المعلول فى نفسه ان يكون ليس
ويكون له عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن اه لما ذكر ان الابداع تاييس بعد ليس مطلق
اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التى يقال لها الحدوث الذاتى بان المعم له فى حد نفسه اى مهيته ان يكون ليس له وجود وله من علته
الموجبة ان يكون له وجود والذى للشئ فى نفسه اقدم من الذى عن غيره عند الذهن تقدما بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات
الموجودة فان كانت مما يكفيه امكانها الذاتى لصدورها عن العلة فليس لها الا الحدوث الذاتى اى التاخر عن العدم
الذاتى فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتى حدوث بمعنى اخر وهو سبق العدم واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين
احدهما ان المهية تابعة للوجود كما حقق مرارا فالفاعل لو لم يفد شيئا لم يكن مهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود
فالمهية تبع له كما استقر عليه راى المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى لتقدم حال المهية على حال
الوجود والجواب ان مهية الشئ وان كانت تابعة لوجوده فى الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها و
يعتبر لها احوالا فاذا لوحظت المهية فى نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها فاول احوالها الامكان
وبعده الحاجة الى العلة فى الوجود والعدم وبعدها مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود
وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه هى المهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل فى اعتبار الذهن ولها التقدم
فيه على الوجود وثانيهما ان مهية المعم ليس لها من نفسها ان يكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس لها فى نفسها
ان يكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن فى كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين له
وجها اخر وهو ان وجود المعلول عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها
ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضى ان لا يكون له فى مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له
فى تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له فى تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا
ثبت ان ليس له الوجود فى تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق
نفى المقيد لا سلب وجوده المتصف بكونه فى تلك المرتبة اعنى النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثانى
لجواز ان لا يكون له اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الامور التى ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس
وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه لا يق كما ان المتاخر بالزمان متصف بالعدم فى ان وجود المتقدم
فليكن المتاخر بالزمان متصفا بالعدم فى ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم فى مرتبة وجود المتقدم لانا

الوجود كان لم يتخلف

نقول سلب الوجود فى زمان يستلزم الاتصاف بالعدم فى ذلك الزمان والا لزم خلوه فى ذلك الزمان عن طرفى النقيض وهو ممتنع
اما سلب الوجود عنه فى مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو
المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شئ منهما فى تلك المرتبة غير ممتنع كما مر وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس له فى مرتبة السابقة الا
الامكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتى بهذا المعنى والا فلا استقامة لما ذكره
اقول الاوجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب الماهية فهو ان ماهية الممكن وان لم يخلو عن احد طرفى الوجود والعدم لكنها
بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث تتجرد عن الوجودات كلها فلها السلب التحصيلى عن كل ما سئلت ولو بطرفى النقيض على الوجه
الذى ذكره الشيخ سابقا وهذا السلب لها عن كل شئ هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحوا من انحاء الوجود متقدما
على ساير الاتصاف الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعى ثبوت الموضوع
قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها فى تلك المرتبة فليقدمه على ساير الاشياء مع عروض
الوجود وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان وجود السلب صح تقدمها بالوجود على ساير الصفات الذى هو شرط الاتصاف
بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان الممكن له فى نفسه ان يكون ليس اى له ليسية الوجود وغيره من الصفات
من حيث اعتبار ذاته بذاته فى ملاحظة العقل مجردا عن غيره فى هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهيته يقتضى العدم فى الواقع
من كل وجه لا من جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود فى الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته وكل
ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجود الذى تلبست به فى الواقع فاعلم هذا واما الذى ذكره هذا الفاضل من كون المعلول
معدوما فى مرتبة العلة فغير صحيح اذ العلة الموجبة للشئ هى منبع وجوده ومعطى كماله فكيف يكون عادما له نعم لما كان وجود
المعلول متضمنا لاصل الوجود مع قصور عن الكمال ونقص عن التمام فالذى يسلب عن العلة هو النقص الذى هو امر
عدمى فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التأخر واندفع الايراد الذى ذكره
لان سلب السلوب والاعدام صادق على الوجود كما لتأكد الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده
من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان للممتنع عدما مطلقا فى مرتبة وجود علته وصح ان يقال له عدم مطلق فى مرتبة
ماهيته على ما مر فى الوجه الاول واما الذى افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب
ليس بكاتب بل الانسان كاتب نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب فكذا ههنا اذا كذب كون الانسان فى مرتبة
ذاته موجودا صدق سلب كونه فى تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا فى الواقع ولا فى مرتبة من
من مراتبه فقوله نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها الى اخره ان كان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين
ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه فانه اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود فصدق فى القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا
العدول فكان احد النقيضين حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فاذا سئل عنها بطرفى النقيضين لم يكن الجواب
الا السلب عن كل شئ فاذا كان نقيض وجود الشئ فى تلك المرتبة سلب وجوده الذى فى تلك المرتبة كان ذلك
الوجود مسلوبا عن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا الماهية فى تلك المرتبة
موجودة قولنا الماهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست الماهية فيها موجودة
فهذا السلب صادق فى تلك المرتبة وهى مصداق هذا السلب التحصيلى لساير الاشياء التى ليست ذاتها
ولا ذاتيها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما نعم يخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه و
العدم نقيض الوجود بالحمل المواطى كما فى المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقى كما فى القضايا فلم يلزم
رفع المتناقضين فى شئ من الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون شئ لا وجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون شئ فى اى مرتبة
كان بما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان القضية السالبة التى هى مفاد قولنا ليس الانسان

فی مرتبة ذاته موجود صادقة النسبة ونقیضها التی هی مفاد قولنا هو موجود فیها کاذبة النسبة فلم یلزم ارتفاع النقیضین لا فی المفردات ولا فی القضایا وههنا نکتة یجب التنبیه علیها وهی انه قد تقرر ان تحقق الطبیعة انما هو بتحقق فرد ما وسلبها بسلب جمیع الافراد فوجود الشیء فی مرتبة من الواقع یوجب وجوده فی الواقع ولکن سلبه عنها لا یوجب سلبه مطلقا فسلب الوجود عن الانسانیة مثلا فی تلک المرتبة السابقة لا ینافی تحققه فی نفس الامر مطلقا لان نفس الامر اعم واوسع من تلک المرتبة فثبت ان للمعلول فی مرتبة نفسه ان یکون لیس ای صدق علیها فی تلک المرتبة انه لیس فانظر کیف حقق الشیخ ما ادعیناه وراعی المقام بان عبر عن صدق السلب المذکور الواقع فی المرتبة بلفظ القضیة لا بلفظ المفرد فلم یقل للمعلول فی نفسه العدم واللاکون وله عن علته الوجود او الکون بل قال له فی نفسه ان یکون لیس وله عن علته ان یکون ایس ای صدق علیه لیس بموجود فی تلک المرتبة وصدق علیه انه موجود فی الواقع من العلة وکلا القولین صدق لاختلاف الحیثیة **قوله** فان اطلق اسم الحدوث علی کل ما له ایس بعد لیس وان لم یکن بعدیة بالزمان کان کل معلول محدثا الی قوله ومن الناس معناه واضح مکشوف غنی عن الشرح **قوله** ومن الناس من لا یجعل کل ما له یعنی ان الناس سواء ذهبوا الی ان کل ما له ایس بعد لیس مطلق بد فهو یسمی بالحادث وخصوا اسم الحادث بما له وجود بعد عدم خارجی غیر مجامع الوجود فی ان افترقوا فرقتین فرقة لم یجعل لحدث فسمی الحادث بالمعنی الاعم هو الذی لم یسبقه عدم خارجی جریا باسم المبدع بل خصه بما لا واسطة بینه وبین العلة الاولی زعما منه ان کل ما یوجد عن العلة الاولی بواسطة علة متوسطة فاعلیة وان لم یکن صدوره عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة علیه فلیس بایس عن لیس مطلق بل عن ایس لصدوره عن العلة الاولی بتوسط وجود لجزء الیه وان یکن مادة ولعل هؤلاء القوم زعموا ان توسیط الفاعل المتوسط للمعلول مما یخرجه عن کونه بعد عدم مطلق ولیس الامر کذلک بل کلما بعد المعلول عن العلة الاولی تضاعفت فیه جهات العدم والامکان والحاجة وهکذا حتی ینتهی الی معلول یحتاج فی وجوده الی مادة حاملة لامکانه وعدم السابق علیه نعم لو اختص اسم الابداع بما لیس لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سلب له الا سلب الوجود لکان له وجه فی التسمیة اذ لا وجه لما ذکره هؤلاء وهما یؤید ذلک قول الشیخ فی الاشارات الاول مبدع جوهرا هو بالحقیقة مبدع فخص الابداع الحقیقی باول الجواهر العقلیة ولا شک ان ابداعه افضل ضروب الابداع لعدم توقفه الا علی ذات المبدع الحقیقی لا غیر وفرقة اخری عمم اسم الابداع لغیر المبدع الاول ایضا ولکن خصصه بکل ما له وجود صوری کیف کان اول المبدعات او الثوانی والمراد من الوجود الصوری هو الوجود الذی هو بذاته معقول لذاته لا بصورة اخری ماخوذة منه وهذا شان الجواهر المفارقة عن المواد واما غیرها وان کان غیر موقف علی سبق مادة واستعداد کالفلکیات فیخص نسبته الی الفاعل باسم التکوین واعلم ان هذا مطابق لما ذهبنا الیه موافقا لرأی الحکماء الاقدمین من ان المادیات باسرها کائنة فاسدة لان الطبایع الجسمانیة متجددة الوجود لکن الکون والفساد فی الفلکیات علی ضرب اخر غیرها فی غیرها الا انهما فیها علی نهج واحد مستمر غیر منقطع اذ کونها فی کل جزء من الزمان عین فسادها فیه من جهة وفسادها فی کل جزء منه عین کونها فیه من جهة وبالجملة لیس للزمان جزء الا ولها فیه وجود بوجه وعدم بوجه بخلاف العنصریات فان وجودها قد یختص بزمان وعدمها بزمان اخر **قوله** ونحن لا نناقش فی هذه الاسماء بعد ان یجعل المعانی متمیزة فیجد بعضها اه معناه واضح والشیخ جعل الایجاد علی قسمین الابداع والتکوین وصیر الافلاک وما فیها داخلة تحت الابداع وخص التکوین بالعنصریات ومنهم من ثلث التقسیم فالابداع للمفارقات والاختراع للفلکیات والتکوین للعنصریات ولا شک ان افضل ما یسمی مبدعا هو المعلول الاول **قوله** ونرجع الی ما کنا فیه فنقول اما الفاعل الذی یعرض له ان یکون فاعلا فلا بد من مادة یفعل اه کل فاعل یعرض له الفاعلیة سواء کان العروض بتغیر فی ذاته او بتغیر فی قابل فعله فلا بد له فی الفاعلیة من مادة لان ذلک الفعل حادث وکل حادث مفتقر الی مادة سابقة واستعداد سابق کما علمت وذلک الفاعل ربما کان فعله دفعیا کالانفصالات والمماسات والاکوان الدفعیة کالاشکال وغیرها وربما کان تدریجیا فیکون فاعلا للحرکة وقد مر ان الفاعل عند الطبیعیین هو مبدأ الحرکة لکن المراد منها مطلق التغیر سواء کان دفعیا او تدریجیا

فيكون حركة وعنوا بها ما يعم الحركات الاربع الواقعة فى مقولة الكم والكيف والاين والمتى وجعلوا الكون والفساد اى حدوث
الجوهر وبروزه والهاجر كة ايضا اما على سبيل المساهلة او لتجويزهم وقوع الحركة فى الصورة المادية فان جماعة منهم جعل
الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدرج فيها **قوله** وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذى
بذاته فمثل الحرارة اه قد علمت ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ههنا ان الفاعل بالذات قد يكون
بذاته فاعلا اى بلا توسط فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته فمثال الاول وهو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين و
غيره فانها لو فرضت موجودة مجردة عن فاعل قبلها لفعلت آثارها وكالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء ومثال
الفاعل لا بذاته وهو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة النارية لآثارها فانها تفعل بواسطة الحرارة او بمراتب
كالنفس للحركة الاختيارية فانها علة بعيدة لها بوسايط من القوى فان المحرك القريب للاعضاء هى الاوتار ومحرك الاوتار
هو القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها وقبلها القوة الشوقية وبين لها الباعثة وقبلها التصور للفائدة والتصديق بها وقبله
النفس الحيوانية بقوتيها الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية او النفس العاقلة بتوسط العقل العملى رئيس ساير القوى
المدركة والمحركة فى الانسانية ان كانت الحركة فكرية والشيخ قد عدد فى الطبيعيات اصناف القوى وترتيبها سيما ما ذكره فى كتاب
النفس **قوله** فصل فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فنقول ليس الفاعل كل ما افاده اه يريد بيان كيفية المناسبة
بين الفواعل ومعلولاتها فبين ان تلك المناسبة لا يجب ان تكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون اذ ليس كل ما افاد وجودا
افاد مثل نفسه اى فى المهية بل ربما افاد وجود امثل وجود مهيته وربما لم يفد كذلك بل افاد وجودا لا مثل وجوده
فى المهية مثال هذا كالنار تسود اى تفعل السواد وليس السواد مثل النار ومثال الاول كالحرارة تفعل السخونة فى السخونة
نحو من الحرارة ثم الفاعل الذى يفعل وجودا نحو وجود نفسه ربما كان وجوده اقوى واولى فى الطبيعة المشتركة بينه وبين
مفعوله وبين مفعوله من وجود ذلك المفعول وربما لم يكن والمشهور عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس ما عند الجمهور
بديهى ولا يصح عند الشيخ وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفاد نفس الوجود الحقيقية للشىء المعلول بان يكون فاعلية
الفاعل فى نفس وجود الطبيعة التى للمعلول بما هو وجوده ونفس الحقيقة بما هى حقيقة لا بان يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة حقيقة
شخصية فح يكون المعطى اولى واقوى بما يعطيه ويفيده من المعطى له المستفيد اللهم الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف
بما يفيده فمثال ذلك معطى العلم والقدرة وكل ما هو كمال الوجود بما هو موجود فانه لا محالة اولى بالعلم المفيدة من العلم
ومثال الثانى معطى حقيقة النار وهو العقل الفعال والمراد من الوجود والحقيقة ههنا شىء واحد والحاصل ان وجود
الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما يستفيد منه واما اذا لم يكن الفاعل مفيد النفس الحقيقة بل
لوجود شىء خاص من طبيعة كحرارة خاصة او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا السبيل بل يحتاج الى تفصيل
وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهى ان الفاعل ان كان فاعلا حقيقيا كما هو عند الالهيين لا ما سماه الطبيعيون والمتكلمون
كمبادى الحركات والمعدات ففاعليته لا محالة فى نفس طبيعة الوجود فيكون فى العلة اولى واقوى ويكون المتم بالذات من سنخ
طبيعة العلة الفاعلية الا ان من ضرورة كون العلة مفيدة والمعلول مفادا ان لا يكون المعلول مثل العلة فى شدة الوجود
وكماله بل يكون اضعف منه وانقص فان كان اختلاف الوجودات فى الشدة والضعف مطلقا يكون اختلافا مستلزما للاختلاف فى
المهيات فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود ومعلول اختلاف فى المهية والا فامكن ان يكون بين الفاعل وما يليه من المعلول
القريب مماثلة فى النوع واما اذا كان الفاعل غير ما ذكرناه كما فى عرف الطبيعيين وغيرهم فالاقسام المذكورة كلها متصورة
كما سيفصله **قوله** ولنعد من راس فنقول ان العلل لا تخ اما ان يكون عللا للمعلولات اه الاسباب الفاعلية منقسمة بحسب
الظاهر الى ما يكون عللا لمعلولات مشاركة لها فى نحو وجودها كالحركة اذا كانت علة للسخونة وكالحرارة اذا كانت
علة للحركة فى الكم كالتحلل والحركة فى الاين كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركتين كالتكاثف والهبوط وكغير هذه
من امثلة كثيرة مشابهة لما ذكر **قوله** ولنتكلم العلل والمعلولات التى تناسب الوجه الاول ولنورد اه يريد بيان

الاقسام

الاقسام التى يظن للعلل والمعلولات التى من نوع واحد وح لايخلو الطبيعة المشتركة بينهما الا ان يقبل الاشد والاضعف اولا يقبل فان لم يقبل كالصورة الجوهرية فلا يجوز ان يظن انها فى العلة اقوى و فى المعلول انقص وان قبل كالحرارة والبرودة ونحوهما فقد يظن فيه انه قد يكون المعلول فى كثير من هذا القبيل اتم وجودا من العلة فى ذلك المعنى المشترك بينهما مثل الماء اذا سخن بالنار فان حرارته لا يبلغ حد حرارة النار وربما كان المعلول فى ظاهر النظر مثل العلة فى ذلك المعنى سواء قبل الاشد والاضعف اولم يقبلهما اما فى ما يقبلهما فكالآنية اذا تسخن بالماء الحار فانها قد يقبل مثل حرارته واما فى غيره فكالنار اذا حصلت من نار اخرى فيعتقد فى الظاهر ان النار يجعل غيرها كالحطب مثل نفسها نارا فيكون المعلول مساويا للعلة فى صورة النارية فى ظاهر الامر لان تلك الصورة لكونها جوهرا لايقبل الازيد والاقل اى الاشد والاضعف وهو ايضا مساو للعلة فى العرض اللازم للنارية من السخونة المحسوسة اذ المفروض صدور الفعل عن الصورة المساوية لصورتها ايضا والمادة ايضا فى العلة والمعلول متساوية فى التهيؤ والاستحقاق للجميع لانها مادة النارية ليست فى احدهما مادة نوع وفى الاخر مادة نوع اخر كالماء اذا سخن بالنار فان اختلاف المادتين فى التهيؤ مما يمنع كون المعلول مساويا للعلة واما احتمال كون المعلول ازيد واشد من العلة فى المعنى المشترك الذى حصل منها فى المعلول فقد زعموا انها لا يمكن فى الاشياء التى ظنوها علة ومعلولا مستدلين بان تلك الزيادة لا يخلو حالها من خمسة احتمالات كلها فاسدة اما ان يحصل بذاتها لا عن سبب وهو باطل او عن علة وح اما ان يحصل منها ما ليس فيها او عن المادة فى نفسها والمادة شانها القبول لا الافادة والايجاد او لاجل استعداد اوجب تلك الزيادة فنفس الاستعداد لا يكون سببا للايجاد او مجموع العلة والاثر الحاصل منها فى المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض فهذه ظنون اعتقدوها فى ظاهر النظر لما راوا اسناد الافاعيل الى امثال هذه الاسباب **قوله** وان سلمنا هذه الظنون الى ان تسبرحالها ساغ لنا ان يقول انه اذا كان انحاء معناه واضح لكن فيما جزم به الشيخ من كون الوجود للعلة اولى واقدم بالذات فى مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة فى النوع التى يظن بها انها علل ومعلولات محل نظر فان كون الاب علة للابن والنار علة للنار لايوجب كون الوجود اولى بالاب من الابن ولا الوجود اولى بالنار من نار اخرى كما ستحققه فيما بعد نعم لو فرض كون هذه الامور عللا حقيقية ذاتية لكانت اولى بالوجود من معلولاتها لكن بناء الحكم على امر مفروض غير مطابق للواقع مما لا فائدة فيه **قوله** ولكن ههنا تفصيل اخر نوع من التحقيق يجب ان هذا تقسيم اخر للعلل والمعلولات التى هى علل ومعلولات بحسب النظر يظهر بنوع من التحقيق وان اى اقسام يصح ان يكون المعلول مساويا للعلة فى الوجود وايها لا يصح وخلاصة الكلام فى ذلك ان الحال فى بعض العلل والمعلولات ان المعلول فيها يقتضى طباعه وماهيته النوعية ان يكون معلولا فى وجوده لوجود طبيعة اخرى او طباع اخرى مخالفة له بالنوع والماهية وفى بعض اخرى ليس كذلك اى المعلول لا يقتضى كونها فى نوعيته وذاته معلولا لعلة ولا العلة علة له فى نوعيتها وذاتها بل المعلول معلول فى شخصيته ووجوده والعلة علة ايضا فى شخصيتها ووجودها الشخصى ففى القسم الاول يجب ان يكون نوعا العلة والمعلول مختلفين فلا مساواة بينهما فى الوجود اذ لا اتحاد فى الماهية النوعية واما القسم الثانى ففيه تفصيل فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية فان طباع هذه الحركة وذاتها يقتضى ان يكون حصولها من النفس الحية المختارة ونوع الحركة يخالف نوع النفس المختارة وجنسها ومثال الثانى كون هذه النار علة لتلك النار وكون الاب علة للابن وليست نار فى انها نار اى فى نوعيتها وماهيتها علة لنار اخرى ولا الاخرى فى ذاتها وماهيتها معلولة للاولى والا لكانت العلة علة لنفسها والمعلول معلولا لنفسها اذ العلة والمعلول متفقان فى الماهية وكذا الحكم فى الاب فى كونه علة للابن وقوله ولنا خذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم اشارة الى ان هذه العلل ليست عللا فاعلية بالحقيقة بل الفاعل المعطى للصور شئ اخر خارج عن نوع هذه المعلولات وانما وقع التقسيم بان المعلول قد يكون من نوع علته وقد يكون من غير نوعها تقسيم بحسب ظاهر الفكر فظاهر ما يدل عليه ويوجد من الامثلة ومع ذلك فالاحكام الواقعة بحسب هذا التفصيل والتقسيم لها نوع من التحقيق **قوله** وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعدادهما كالنار والنار والاخر انه يعنى ان القسم الثانى من العلل والمعلولات وهو الذى يكون المعلول مساويا للعلة فى الماهية ويكون معلولا لها فى وجوده وشخصيته لا فى طباعه ونوعيته يتوهم على قسمين

ولا الاخرى

احدهما

احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخرى كما سبق وثانيهما ان لا يكون كذلك
فيكون الاستعداد فيهما مختلفان وذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض والقمر فانّ الضوئان وان كانا مشتركين فى المعنى
لكن ليس استعداد المادة فى العلة والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع واحد فان مادة العلة هو جوهر الشمس ومادة المعلول
هو جوهر الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان شرط تساوى الكيفيتين فى الماهية النوعية عدم
اختلافهما فى الكمال والنقص كما هو عند اتباع المشائين لم يكن الشخصان متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع
الرواقيين فجاز اتفاقهما فى النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها لكن الظاهر ان النور الفلكى سيما
الشمس الذى يفعل هذه الافعال العجيبة والآثار العظيمة من احياء الموت ونشو الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاعداد
دون الايجاد لا تساوى الساطع على وجه الارض فى تمام الحقيقة النوعية **قوله** واما القسم الاول وهو ان يكون الامران
مشتركين فى استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما تامّ اذ المراد من استعداد المادة الماخوذة
فى القسم الاول مطلق الاستعداد الاعم من التام والناقص وذى المعاوق ويحتمل الانقسام الى هذه الاقسام
الخمسة فيقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما فى المنفعل او ناقصا والمراد من الاول ما لا يكون
فى طباع المستعد معاوق جوهرى او مضاد عرضى لما هو مستعد له كاستعداد الماء المسخن لقبول البرودة اذ ليس
فى طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخن معاوقة لقبول البرودة بل فيه معاونة له كما فى احد الاقسام للاستعداد
التام ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول السخونة من ماء متسخن اخر وهو اى الاستعداد التام على ثلثة اقسام
الاول ان يكون فى القابل المستعد قوة معاونة له فى قبول ما يستعده ويكون ما فيه على وجه الاعانة كما فى المثال الذى
انفا الثانى ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها مما يبطل حدوثه الثالث ان يكون خاليا من الامرين لا معين يعاونه
ولا ضد يعاوقه فهذه خمسة اقسام وباقى الفاظ الكتاب واضحة والامثلة فى الاقسام معلومة الامثال الشعر اذا شاب
عن سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل والمنفعل فى استعداد المادة هنالك غير معلومة والاولى ان
يورد باستعداد الماء ماء بسبب النار بدله فى المثال لانه كما ذكره الشيخ من القسم الذى يكون استعداد المنفعل فيه تاما وكان فى الماء
ضد لما يقبله ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم الثانى من اقسام التام الاستعداد **قوله** ولقائل ان يقول انكم قد تركتم
اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون مشاركة فى المادة اصلا اذ احتمال هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه
الاقسام هو ما يكون العلة والمعلول كلاهما من نوع واحد والبرهان قايم على الامور المتحدة فى الماهية النوعية لا بد فى اختلافهما
بالعدد من عوارض مادية لان اختلافهما وتعددهما لا يمكن ان يكون بالماهية او بلازم من لوازمها والا لم يوجد منها واحد
واذا لم يكن واحد لم يكن كثير اذ الواحد مبدا العدد فلا بد ان يكون التعدد باعراض مفارقة وكل عرض ممكن الافتراق يحتاج الى مادة
فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاملة لتشخصات افرادها فالنوع المفارق يمتنع ان يوجد الا غير واحدا
فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم باطل وكذا كون العلة مادية والمعلول مجردا ايضا باطل سواء كانا
متفقان نوعا او مختلفان لان تاثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها واما كون العلة مجردة
والمعلول ماديا فذلك جائز بشرط اختلافهما نوعا والكلام فى الفرق بين هذين المتعاكسين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح
وتحقيق لا يحتمله هذا المقام **قوله** بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة فانا نورد الحكم فى قسم قسم منها اه يريد
بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت ما يكون الفاعل ومفعوله من نوع واحد من جهة امكان المساواة بينهما
وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب وهو الذى لا اشتراك بينهما فى استعداد
المادة قريبا كانا او بعيدا فالحكم فيه بامكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة فى جانب المفعول على ما فى الفاعل
من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك لاجل خصوصية فى جوهر احد المادتين او فى كلتيهما لا يمنع المساواة
او الزيادة واما المثال الذى ذكره الشيخ فى امكان المساواة من شايع حركة الاثير لتلك القمرا ويحلّلها المقعرة فقيل ان حركة الاثير

بالمشايعة ليست فعلا للفاعل بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هي حركة بالعرض كما صرح به في الحركة التي بالعرض لا ينسب الى فاعل بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطا من التي يتبعها بحسب المجاورة كحركة جالس السفينة لحركة السفينة القايمة بها واما الشق الاول من الترديد الثاني من هذا الباب وهو الذي يكون فيه الاستعداد تاما ما يندرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم ههنا بجواز كون المنفعل مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار اعني الهيولى الجسمانية في قبول الصورة في قبول الصورة الاسطقسية ولها الاستعداد الذاتي لاحدها من غير معاوق في جوهرها ثم بعد تصورها باحدى الصور يختلف استعدادها الثانوي لقبول ساير الصور والاعراض وكذلك الحال في تاثير الملح فيما يقع في المملحة وانسلخ عن الصورة التي كانت له كصورة العسل وغيرها فحصل لمادته استعداد التام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فقبلت مثل الصورة ومساويا لها في الكيفية القابلة للشدة والنقص اعني الملوحة والحق ان هذا القسم لا يتصور زيادة للمنفعل على الفاعل واما المثال الذي ذكره المجوزون للزيادة ههنا فليس مما نحن فيه لان تاثير الهواء البارد في تجميد الماء ليس تاثيرا من فاعل في منفعل تساويه في المادة واستعداده فان مادة برودة الهواء هي نفس الهواء و لبرودة الماء هي نفس الماء لان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان مختلفان وسيعلم الحال في مثل هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما في قبول البرودة راجعا الى حال الفاعل لا الى حال القابل فجعل الفاعل لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موجه وهو مما يعيننا في شيء من الابحاث الاتية

قوله واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل تاما هذا هو القسم الاخير من اقسام الخمسة وهو الشق الثاني من الترديد الثاني اعني الذي ابطل لما يكون الاستعداد في المنفعل تاما الذي انقسم الى ثلثة اقسام واعلم ان المنفعل فيه يجب ان يكون مشتملا على طبيعة تضاد او تمانع ما يقبله ولا يكون قابلا محضا لما يقبله من غير معاوق فيه لما يقبله كالمادة الاولى للصورة للصورة النارية او كالجسم الشفاف لقبول الالوان او كالجسم المتفه لقبول الطعام والا لكان من جملة اقسام التام الاستعداد فالحكم فيه انه لا يقبل الا ما يساوي ما في الفاعل ولا الذي يزيد على ذلك على طريق الاول بل ما ينقص عن ذلك لان بديهة العقل حاكمة بان الحاصل في مادة لا يكون فيها قوة مضادة له والحاصل في مادة وفيها قوة مضادة له لا يكونان متساويين البتة بان يبطل حكم المانع حين هو موجود الا ان يبطل المانع راسا فيعود الى القسم التام الاستعداد كالنار اذا انفعل منها ماء واشتد انفعاله منها حتى بطلت طبيعة المائية وصار نارا محضا مثل تلك النار فصار الاستعداد في المنفعل تاما بعدما كان ناقصا ولاجل ذلك اي لاجل كون المنفعل اذا كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوي فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل لا يمكن ان يكون شيء غير النار مادام كونه غير النار يقبل من النار سخونة تلك النار ولا شيء غير الماء يقبل البرودة منه ويكون برودته اكثر من برودة الماء او مثله لان العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد خاليان عن مضاد ومعاوق في جوهرهما فلكل منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوه عن المعاوق واقترانه بالمقتضي لكون القوة الفاعلة للتسخين و التبريد موجودة فيهما داخلة في ذاتهما غير غريبة وليس كذلك حال ما ينفعل عنهما لاشتماله على ممانع مضاد لان المفروض كون المتسخن من النار غير النار فله طبيعة مضادة للنارية وكون المتبرد من الماء جوهرا غير الماء فله صورة مخالفة للمائية والفاعل الاول لما يقبله امر خارج عن جوهر القابل لما ينفعل فيه ذلك الخارج بتوسط ما هو كالالة من كيفية محسوسة كالسخونة في النار المسخنة والبرودة في الماء المبرد فاستحال ان يساوي المنفعل فيما يقبله من الكيفية لما في الفاعل منها وههنا ابحاث ينبغي ان ينبه عليها الاول انا لا نسلم ان فعل الفاعل الطبيعي فيما هو خارج عنه كالنار في التسخين والماء في التبريد لما يقبلهما انما هو لمماسته كما افاده الشيخ وشرطه في بعض المواضع كبحث المزاج وغيره لم لا يجوز ان يفعل بالمحاذاة فقط او القرب من غير ملاقاة كما ترى في اضاءة الشمس لما يقابلها من الارض مع هذا البعد المفرط والجواب ان قيام البرهان على صحة هذه المقدمة انه لا يخ اما ان يعتبر بين الفاعل الطبيعي ومنفعله نسبة وضعية سواء كانت مماسا او غيره كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد او لا يعتبر لا سبيل الى الثاني لما تبين في موضعه ان كل تاثير وتاثر من قوة جسمانية انما يكون بمشاركة نسبة وضعية فبقي الشق الاول فنقول حينئذ اذا لم يكن للنسبة بين المسخن والمتسخن مثلا بالملاقاة فلا بد ان يكون بضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بينهما جسم قابل فلا يخ اما ان يتسخن المتوسط

وفيهما ابحاث

قبله اولا والثانى باطل لان اثر التسخين الى الابعد بعد وصوله الى الاقرب ضرورة لكونه اولى بالقبول لقربه الى الفاعل والاول يتوجه لان الكلام فى المتوسط لو لم يكن ملاقيا للتسخين كان بينهما متوسط اخر وينقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهى الى المتوسط الذى يكون ملاقيا دفعا للتسلسل وعدم تناهى الابعاد واذا حصل المتوسط الذى حصل فيه التسخين اولا الى الجسم الملاقى ثم الى ملاقى الملاقى بتوسط الملاقى ثبت ان كل تاثير طبيعى لا يكون الا بالتماس والتلاقى هذا تقرير ما ذكره الشيخ فى الطبيعيات واعترض عليه الامام الرازى بان هذا يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس حيث قال فى جواب من انكر تأدى شبح المبصرات فى الهواء من غير ان تكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس فان هذا وان كان موجودا الاستقراء فى اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجساما يفعل بالملاقاة واجسام يفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا انما يبقى ضرب من التعجب فاذا كان هذا غير مستحيل فى اول العقل فكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه بوجيه كان لا برهان البتة بنقيضه فنقول من شان الجسم المضئ بذاته والمستنير الملون ان يفعل فى الجسم الذى يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما الالوان لم تاثير اهو صورة مثل صورته من غير ان يفعل فى المتوسط شيا اذ هو غير قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذكره فى هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى فى الفصل المشتمل على المقدمات التى يحتاج اليها فى معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك مبالغة فى بيان ان الفعل والانفعال لا يحتاجان الى اللقاء والتماس مع انه تمسك فى الفصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالتلاقى وانه تكثر تعجبى من وقوع امثال هذه المناقضات القوية لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة كالافلاك وكذا تضئ الارض ولا تضئ الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكى مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى اقول ان هذا المرء المعروف بالفضل والذكاء سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الامعان والتفتيش لعجلة طبعه وطيشه اما نسبة التناقض فى الكلام فليس كما زعمه فان الذى منع وجوب الملاقاة فيه هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذى اوجبه هنالك هو التاثير والتاثر المخصوص ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع اخر وذلك لان نوع الفعل والانفعال يختلف فى الموضعين الذى احدهما مثل التسخين والتسمين والتبريد والترطيب ونحوهما والثانى مثل الانارة والاستنارة والاظلال والاستظلال وشبههما فان الفعل وكذا الانفعال فيما هو من قبيل الاول تدريجى وفيما هو من قبيل الثانى دفعى والذى اوجب الشيخ فيه الملاقاة هو الافاعيل والانفعالات التدريجية التى لا ينفك عن الحركة والاستحالة فلابد فيهما من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها فى بعض والذى لم يوجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك كالفعل الدفعى والقبول والتحقيق فى هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعى مادى وبعضها نفسى متوسط وبعضها الهى عقلى فالفعل الطبيعى لا يصدر الا عن فاعل زمانى الوجود يفعل بالاستحالة فى مادة منفعلة مستحيلة الوجود واما الفعل الهيولائى فلا مدخل فيه للحركة والانفعال بل بمجرد الكيفية والوضع اللازم وان لم ينفك الفاعل والقابل عن زمان وحركة واما الفعل العقلى فلا حاجة فيه الى زمان وحركة ولا وضع ومقدار انما الاحتياج اليه فيه من الفاعل وجهة القابل لا غير مثال الاول كالتحريكات والاحالات مثل التسخين والتبريد والترطيب والتسويد والتبييض والانماء والتغذية والتوليد ونحوها ومثال الثانى كالانارة والاضاءة ووقوع العكوس والاشباح والمحاذيات وحدوث التشكيلات كالتربيع والتثليث والتكعيب فى غيرها ومثال الفعل الالهى كمطلق الايجاد والابداع والافاضة والاعلام والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعى يصدر عن فاعل القريب سواء فعل فى مادة وجوده او غيرها الابدان يكون بالمباشرة والملاقاة وذلك لان الفاعل الطبيعى منغمر فى المادة كل الانغمار ومستغرق كل الاستغراق ثم ان الوجود لما كان مقوم الايجاد متقوم بالوجود فكل ما يحتاج فى وجوده مفتقر الى شئ يحتاج فى الايجاد الى ذلك الشئ على النحو الذى يحتاج اليه فانه اذا كان وجوده مفتقرا الى المادة كل الافتقار حتى يكون فى كل جزء منها فكان فى ايجاده وفاعليته محتاجا الى تلك المادة كالصور العنصرية وكالاتها الثانوية من الكيفيات المحسوسة فما لم يكن المادة المنفعلة منها ملاقية

لما هي بصير كان مادة الفاعل ومادة المنفعل شيء واحد لا يفعل ذلك الفاعل فعله فيها فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار
مثلا جسمية اخرى من غير لقاء ومن غير ان يصير كانهما جسمية واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى لقاء محلها والنشو
والسريان فيه واللازم باطل فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود والوجود يفتقر الى محل يسري فيه فما عليه كسريان
وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن الا بلقاء الفاعل المنفعل وهو المطلوب واما قول المعترض الشمس تسخن
وجه الارض من غير ملاقاة وقول اخر انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا انها تبيض القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة
فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهو امر بحيث فعله في هذه الاجسام
القابلة ففعله بالذات هو من قبيل الافاعيل التي هي من القسم الثاني واذا فعلت الشمس فعلها قبلته الاجسام القابلة المنفعلة
بواسطة طبايعها التي فيها فعله ثم اذا امليت التنور فعله وبقي الضوء فيها زمانا يعتد به فعلت طبايعها بواسطة اعداد النور
تسخينا في تلك الاجسام المنفعلة وكذا يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وتحليل الاجزاء المائية وتبعيد الاجزاء
الارضية وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله الكثرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا ان الجسم الحار
كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة لان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة الا بملاقاة الفاعل اياه لا ان ذلك كلام من غيره
لازم من القضية المذكورة وليس مما يستحيل اذ لا استحالة في ان يتاثر جسم من فاعل غير مباشر لا بتوسط جسم اخر ملاقي

البحث الثاني

ان الشيخ ذكر في بعض رسائله ان كل فاعل يفعل في منفعله فانما يفعل بتوسط مثال واقع منه في المنفعل وكذا كل منفعل ينفعل اذا انفعل
بتوسط مثال من الفاعل فيه ومثل لذلك بامثلة جزئية فقال ان النفس الناطقة انما يفعل في نفس ناطقة اخرى بان تضع فيها مثالها
وهو شكلها والمس انما يجد السكين بان يضع في جرابه حده مثل نفسه فيما ماسه وهو افتراق الاجزاء وملاسها الكائن بحيث من ذلك
بانا نقول انا لم نقل بان كل اثر يحصل في متاثر من مؤثر فذلك الاثر حاصل في المؤثر وانه مثال في المتاثر لكنا نقول ان تاثير المؤثر
القريب المباشر يكون بتوسط مثال ما يقع فيه منه وكذلك الحال في الشمس فانها تفعل في منفعلها القريب وضع مثالها فيه
هو الضوء ويحدث من حصول الضوء فيه السخونة فيسخن بحصول السخونة ويسود وهكذا من جهة البرهان الكلي فليس هذا موضعه
انتهى كلامه والحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته لا الذي سماه الطبيعيون من الاسباب المعدة فذلك الفاعل
لا بد ان يفعل بان يضع مثاله فيما ينفعل عنه واما القسم الاخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثال نفسه ثم لا بد ان يعلم ايضا
ان تاثير الفاعل الحقيقي لا يكون الا في الوجود بان يكون اثر الصادر منه وجودا اخر اذا كان لا بد من تفاوت في الوجودين
وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا كان كذلك وقد علمت ان المهية تابعة
للوجود فلاختلافه بالذات يوجب اختلاف المهية فمهية الفاعل يخالف مهية الفعل مع هذه من الجهة مع اتحادهما في طبيعة الوجود وتغايرهما
في الدرجة الوجودية فاعلم

البحث الثالث

ان القوم حكموا بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة
الوضع واحتجوا عليه بان الايجاد متقوم بالوجود فالافتقار الى المادة في الوجود وهي لا ينفك عن الوضع يستلزم الافتقار اليها بوضعها
وفرعوا على هذه القاعدة بان جسم لا يمكن ان يوجد جسما اخر ولا جسماني يمكن ان يوجد ما لا وضع له بالقياس اليه واستشكل بعضهم
هذا بان الامر الروحاني تؤثر في الاجسام فيفعل الاجسام عنه من غير توسط وضع بينهما وكذا البدن يؤثر في النفس وليس بينهما نسبة
وضعية وهذا الاشكال مما اورده بهمنيار في اسولته عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البرية عن المادة تؤثر في نفس
الاجسام وصورها الا بان يجعلها متوسطا في الفعل او يفعل بوساطتها بخلاف القوة الجسمانية فانها لا تفعل الا بان يكون المادة
متوسطة مخصصة لما يفعل بخصوص وعن الثاني بان النفس ليست من الامور التي لا علاقة لها مع المادة فلم يبرهن ان ما لا وضع له
لا يؤثر فيه ما له وضع بل على ان ما لا وضع له ولا علاقة ايضا له مع ذي وضع لا يؤثر فيه ذو وضع والنفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها علاقة
مع البدن وهو ذو وضع اقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الاجسام ولا تعلق لها
اليها الا تعلق التدبير والتصرف ومثل هذا التعلق لا يكفي في ان يؤثر فيها ذو وضع فان المؤثر فيه وان لم يكن ذا وضع بالذات فلا بد ان
يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع لها لا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة قاضية بان الذي لا تعلق له بشيء تعلقا انضماميا لم يصر منضما

بما مولده مفتقرة فاعلية الى محل يسري فيه

بصفاته والتحقيق ان جوهر النفس وان كان موجودا بوجود واحد لكن وجوده له مراتب اخر من الوحدة فهي بذاتها يكون في البدن وبذاتها منفصل
عنه فهو فيه ولا فيه حسب مراتبها في الوجود الجمعي فهي من حيث هي في البدن تفعل بفعله وتنفعل بانفعاله ومن حيث كونها مفارقة عنه
لا يؤثر في شيء من ذوات الاوضاع فهكذا يجب ان يتصور الحال في النفس ما دامت هنا لكن ادراكه صعب على كثير من اذهان العلماء
فضلا عن غيرهم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **قوله** فان قال قائل ان النار قد تذيب الجواهر لما ذكر الشيخ من اقسام
المستعدات النامية ما يشتمل على طبيعة تمانع الذي ينفعل عن الفاعل وحكم عليها بانه لا يمكن ان يساوي الفاعل او يزيد عليه فيما
فيه من قوة الفاعل ورد عليه الاشكال بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بان سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد
منها بمجرد الملاقاة دون النار فاجاب عنه بان فيها وجوها عديدة من الامور غير الحرارة هي الباعثة لان يظهر من الفلزات الذائبة
اثر السخونة اقوى من النار وهي كونها غليظة لزجة يلتصق بها لملاقاة اليد اياها وكون لصوقها باليد عسر الزوال وكونها متحدة
السطح غير مخالطة لاجسام تخالفها في التاثير وكون النار غير صرفة بل مما يخالطها بعض اجرام هوائية كاسرة اياها من حاق حرها
فهذه امور ثلثة بعضها اقرب من الظهور من بعض احدها اما هو في المسبوك وهو كونه غليظا لزجا يوجب التشبث باليد وبطؤ الانفصال
منها اذ لا تفارقها الا في زمان له قدر بالاضافة الى زمان ملاقاة النار وان لم يكن التفاوت مدركا بالحس لكن الدليل يوجبه
وقد تقرر ان ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب اشتداده فالفاعل الضعيف القوة ربما ينفعل فعلا اقوى لطول المدة من
الفاعل القوي في مدة قصيرة وثانيهما اما هو في النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هي مركبة من اجزاء نارية حقيقية واجزاء اخرى
ارضية متصعدة بتبعيتها يخالطها بنحو الامتزاج لا بنحو الاتصال بل يتخللها الهواء من خارج على سبيل التجدد بان يتوارد عليها شيئا
بعد شيء وكلما يرد ينفصل عنها ويتجدد بدله والوارد عليها هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان يسخن بها ويصير نارا
مثلها الا بعد مرور زمان والجوهر ما يستدعي زمانا اقل من زمان استحالة النار في الكيفية ومع ذلك فان النار سريعة الحركة في الصعود
والانفصال عن اليد فلا يبقى جزء منها مماسا لليد زمانا حتى يؤثر فيها تاثيرا محسوسا بل يتخلص من العضو اللامس سريعا وقوله فيما
لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر الباء للسببية والسبب هنا عدم سلب
التاثير فان عدم العلة للشيء علة لعدمه ومعناه ان النار التي تلاقي يد اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة ينفصل عنها بسرعة
ولكن يلاقي اللمس جزء اخر من النار بدل الجزء المنفصل فلو كان لليد مكث صالح فيها لامكن ان يجتمع في اللامس تاثيرات متعددة
مجموعها له قدر محسوس في التاثير وان لم يكن واحد واحد محسوسا فما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس واما
الفلز المذاب فان اجزائه مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا اتصالا امتزاجيا فلها سطح واحد وانها ثقيلة الطبع لا يتحرك بسرعة
في الانفصال عن العضو فكان ما به الملاقاة بين اليد والمسبوك سطحا واحدا متصل الاجزاء فيطابق المتلاقيان بالكلية وليس كذلك
ما يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح واحد نارى لتركيب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء
الهوائية البادرة بالقياس اليها فلا يلاقي اللامس البارد بكليتها بما هي نار فلا يؤثر تاثير الملاقي بكليته الا ان يمضي مدة يتعاقب فيها المماسة
فيقوى التاثير لكثرة الافاعيل او يبقى فعل واحد ببقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير تبدل فيتسلط ويقوى الفعل والفرق
بين الوجهين باعتبار العدة في احدهما والمدة في الاخر كما هو الامر في ساير الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد في المقابل
اما بمؤثر قوي التاثير او بكثرة المؤثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من مؤثر ضعيف قوله واما النار المحقونة في الكيران كانه
سؤال وجواب وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اقل تاثيرا من السبيكة في التسخين لكونها مختلطة بالغير فما تقولون في مثل النار
المحصورة في كور الحدادين وهي النار الشفافة الغير المحسوسة بالبصر لقوتها على احالة ما يخالطها من الاجزاء الهوائية ثم لا يرد
عليها شيء من خارج لكونها محقونة في الكيران فاجاب بان تلك النار اعظم تاثيرا من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا في التاثير
من غيرها في تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد عليها هواء من خارج وصرافتها لقوتها على احالة ما كان يخالطها اولا
وثالثها هو اختلاف حال اليد في الورود على النار والورود على السبائك فاليد قادرة على قطع الاجسام اللطيفة كالنار
والهواء بسرعة لا يمكن قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها وذلك لان المعاوق في احدهما ضعيف وفي الاخر قوي فلا يبعد

ان يكون

ان يكون تسميته الكثيف كثيفا واللطيف لطيفا لاجل اختلافهما في المعاو قية كثرة وقلة والمشهور في وجه التسمية قريب من هذا
المعنى وهو اختلافهما في المنع وعدمه من نفوذ الشعاع فيهما قوله فلو كان المسبوك اه يعني لو فرض ان المسبوك ليس فيه
من جهات كونه اشد تسخينا للعضو من النار الا طولية زمان قطع العضو اياه من زمان قطعه للنار لكفى ذلك في كونه
اشد تاثيرا منها اذ تضاعف تاثير المؤثر من جهة تضاعف زمان تاثيره فاذا ضوعف زمان المؤثر الضعيف على زمان تاثير
المؤثر القوي على نسبة مضاعفة القوي على الضعيف في القوة كان اثراهما متساويين واذا ضوعف اكثر من ذلك كان اثر الضعيف
اكثر من اثر القوي وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان مع كونه اضعافا مضاعفة محسوسة لان المقدار القليل الغير المحسوس
يحتمل القسمة الى غير نهاية فزيادة زمان تشبث السبيكة باليد على زمان ملاقاة النار مع عظمها ربما لم يكن محسوسا
كما لا يخفى هذا تمام ما ذكره في الجواب عن النقض بالفلزات المذابة للفاعل اقول فيه نظر من وجوه اما الاول انه يجب ان يعلم
ان اكثر هذه الاسباب فاعليتها بالقياس الى ما سميت فاعلا لها فالنار ليست بالحقيقة علة النار لنوي ولا الحرارة التي لماء لحرارة
جسم اخر بالذات بل ربما كان مهيئة بمجاورتها المادة ذلك الجسم لقبول الحرارة من فاعل اخر كطبيعته التي هي مبدأ صفاته اللازمة وغير
اللازمة ومبدأ افعاله الدائمة وغير الدائمة ونحن نرى بمجاورته للاجسام يحدث لها اولا تحللا ورقة في قوامها واذا رق القوام لجسم
من الاجسام حدا زائدا على رقة الهواء يحترق ويصير نارا ولو لم يكن تلك النار موجودة وكثيرا ما يشتعل الكبريت ونحوه من جسم مسخن
كالحديدة الحامية ولا شبهة في ان الكبريت المشتعل اشد سخونة من الحديد الغير الذائب فاذن نقول ليست العلة الفاعلة لسخونة الاجسام
المذابة هي سخونة النار المجاورة لها بل الفاعل لها هي طبيعتها الخاصة بها التي مبدأ كمالاتها وافعالها الثاني انه ليس هذا المقام
مثالا لكون الفاعل والمنفعل مشتركين في استعداد المادة ويكون استعداد المادة ناقصا للوجوه مضاد في المنفعل كاستعداد
الماء المتسخن للسخونة وذلك لان صور المركبات المعدنية وغيرها ليست طبايعها مضادة للسخونة بل هي بذاتها قد يكون فاعلا
للسخونة عند اعداد معد لها في التسخين لما مر ان الفاعل القريب في سخونة الذائبات من الاجسام هي طبايعها الثالث ان الفاعل
كلما كان اقوى وجودا كان تاثيره الذي بالذات اقوى واشد ولذلك يكون يكون الحركة سواء كانت بالقسر او بمجرد الطبع من الجسم
العظيم اقوى واسرع منها من الجسم الضعيف القوة كما شهدت عليه التجربة وهذا دليل على ان السبائك يجب ان يكون اشد سخونة
من النار فان قال قائل من اين تعلم ان الفلزات اقوى وجودا من النار قلنا لان العناصر كلها هي القابلة للتركيب والتخليق لنقص
جوهرها فهي يصير اجزاء مادية للمعدنيات وغيرها ولا شبهة في ان الصور اقوى جوهرا ووجودا من المادة واجزائها الرابع
ان قياس فاعل التبريد ومنفعله كقياس فاعل التسخين ومنفعله ونحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون اشد بردا من الفاعل
كالاواني والطاسات المبردة بالماء والهواء الباردين فانها يصير ابرد من الماء والهواء والوجوه التي ذكرها في الاعتذار منها
غير جارية فيها مع ان المثال كالمثال الخامس ان فيما ذكره من الوجوه مناقشات ومنوع لا نطول الكلام بذكرها اذ ليس المبحوث
عنه من المقاصد الشريفة الكلية **قوله** ومن حق هذا الموضع اه لما كانت المسئلة قاعدة كلية هي ان المنفعل لا يكون
مثل الفاعل فيما ينفعل اذا كانت مادتاهما مشتركين في استعداد ما ولكن المنفعل انقص استعدادا من الفاعل والبرهان
قايم على صحتها الا انه يشتبه الحال في بعض المقاديع الجزئية ويتوهم انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس اللمسي
فالامعان في تصحيح تلك المواد الجزئية انما يليق بالصناعة الطبيعية ولعل الذي فعله الشيخ من البسط ههنا يكفي او يزيد على
الواجب في هذا الفن وكانه استشعر كون ما ذكره من الوجوه موضع مناقشات فلذلك جعل المقام محوجا الى البسط الابسط
والاستقصاء الكثير **قوله** فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات اه اما الموضع الذي لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل من اقسام
القسم الثاني ما لا يكون مشتركين في استعداد المادة كضوء الشمس والارض واما الموضع الذي صحت المساواة ويظن فيه
جواز الزيادة هو ما يكون المنفعل تام الاستعداد كحدوث النار من النار واما الموضع الذي لا يجوز الا قصور المنفعل
عن الفاعل فهو ما يكون استعداد المنفعل ناقصا لاجل ما في طباعه من الامر المضاد لما يقبله كالماء لقبول السخونة واما الفلز
المذاب بالنار فهو عندنا من اقسام المستعد بالاستعداد التام لان الطبيعة المسخنة فيه صورة تاثيرها دائمة والقابل هناك نص

نفس المادة الاولية لا المادة مع العوارض وتحقيق هذا المقام يحتاج الى بعض قواعد عرشية لنا محققة بالبراهين مؤيدة بمكاشفات
ارباب الشهود واليقين منها تجويز التبدل في الوجود والاستحالة في الجوهر ومنها تجويز كون المهيات الكثيرة موجودة بوجود
واحد بمعنى ان موجودا واحدا يصير مصداقا لمعاني مهيات موجودة في غير هذا الموضع بوجودات متخالفة الحقايق فان المستولي
لصورة جوهرية تنفعل بفعل النار فيكون نارا بالحقيقة وان وجد فيه معنى اخر غير النارية اذ لا نعني بالنارية الا ما له حقيقة
النار فان كان المراد من حقيقة كل مهية كالنار والهواء والانسان ونحوها ما يصدق على موضوعها بالذات غير تلك المهية
فذلك يوجب عدم اتحاد المهيات الكثيرة بوجود واحد وان اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذي هو المهية سواء وجدت
فيها مهية اخرى ام لا فذلك لا ينافي اتحاد المهيات الكثيرة في وجود واحد والجمهور لا يجوزون اتحاد الاشياء المتباينة في الوجود
للاشتباه الواقع لهم بين الامرين والخلط بين الحقيقة بالمعنيين وموضع بيان هذا المقصد ليس هيهنا **قوله** وظهر في
خلال ذلك آه اشارة الى ما ذكره سابقا من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة فاعلة لوجود نفس المعنى من حيث كونه وجود نفس
المعنى بل لخصوصية شخصية وان فرضنا ذاتيا وبهما فيما يقبل الشدة والضعف فان للعلة تقدما ذاتيا على المعلول من جهة الوجود
وقد علمت ما فيه فلا حاجة الى الاعادة **قوله** ثم الفاعل الذي ليس منفعلا آه يريد بيان القسم الاول الذي لا اشتراك فيه
بين الفاعل ومنفعله في المهية والمعنى ولا في استعداد المادة انما الشركة بينهما في مطلق الوجود لا غير فالحكم فيه كون الفاعل
اولى واقدم في الوجود من المنفعل كما في ساير الاقسام التي كانت للقسم الثاني من كونهما متشاركين في المادة بعد اشتراكهما في المهية
والمعنى او مختلفين فيها ومن كون المعلول مساويا للمبدأ الفاعل او ازيد او انقص فان الفاعل في بعض تلك الاقسام وان لم يكن
ازيد من المنفعل في المعنى المشترك بينهما لكن كان يجب كون الفاعل في جميع تلك الاقسام غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار اصل الوجود
بل يكون اولى واقدم منه في الوجود كما ذكره الشيخ سابقا واكده فيما بعد ذلك ففي هذا القسم الذي لا مشاركة فيه بينهما
اصلا الا في مطلق الوجود كان الحكم بان المبدأ الفاعلي غير مساو للمعلول في الوجود اظهر وابين فان المساواة في الوجود حيث
كانت منتفية عن الفاعل فيما اذا كان المعلول مساويا له في المعنى او ازيد عنه فهيهنا اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من
الفاعل والمفيد اولى واسبق بما يفيده من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما يتم في الفاعل الحقيقي الذي هو بذاته مفيد ومعط
للوجود بالقياس الى ما يفيده بالعرض فالاب مثلا لا يجب ان يكون اولى بالوجود من الابن ولا الحركة بها اولى به من السخونة ولهذا قد يكون
السخونة علة كما قد يكون الحركة علة للسخونة نعم كل من هذه المبادي كان اولى بالوجود مما هو فاعل له بالذات لا بالقياس الى تحريك
النار او قاع مثلا او نحو ذلك كما مر في الكتاب **قوله** ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف آه هذا الكلام بظاهره
يناقض ما هو التحقيق حسبما شيدنا بنيانه واحكمنا تبيانه في مواضع من كتبنا وعولنا عليه مرارا من ان الوجود في الجوهر اقوى واشد من العرض
وفي الجوهر المفارق اقوى من الجوهر المادي وفي الواجب اقوى واشد من الممكن وكذا ما في كلام بعض المحققين ان التشكيك بوجوهه
الثلثة متحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اشد واولى واقدم في نفس الوجود من الممكن لكن مراد الشيخ هيهنا ان الوجود بما هو وجود
مطلق غير مختلف في الافراد ولا ينافي هذا كون بعض الافراد في حد فرديته يكون اشد من فرد اخر كذلك وهذا على قياس ما ذكره
الشيخ في فصل خواص الكم من ان المعقول ليس من حيث انه ليس في طبيعة الكم تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعني بهذا ان كمية
لا يكون ازيد من كمية وانقص ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى الى اخر ما ذكره فهيهنا ايضا يكون المراد بقوله
لا يختلف في الشدة والضعف ان وجودا لا يكون في انه وجود اي انه الوجود العام البديهي التصور اشد او ازيد من وجود اخر كذلك
مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السوادية اشد او ازيد
من سواد ولا اضعف منه فيها ولكن قد يكون سوادا في نفس وجوده الخاص اشد وازيد من سواد اخر واضعف وانقص منه ولكن
يجب ان يعلم ان كلما هو غير طبيعة الوجود ففيه مهية كلية ووجود خاص والتفاوت والتشكيك بين افرادها ما يرجع الى نفس الوجودات
والهويات الشخصية واما التفاوت في الوجود او الشدة والضعف او الكمال والنقص فكل ذلك انما يقع في نفس حقيقة الوجود
فان للوجود ايضا حقيقة متفقة في حصصها وافرادها غير الامر الانتزاعي الذهني كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة من ساير

المهيات

متعلق بالذات لا بالقياس

الهيات التي كونها ذوات حقايق انما هو بالوجود فان التفاوت في الوجود كمالا ونقصا وشدة وضعفا انما هو بنفس الوجود لا الاختلاف في نفس فيهما بل الاتفاق وهذا من خواص الوجود فانها في نفسها ذات شئون متفاوتة ثم لا يخفى ان الوجود كما انه في ذاته يختلف بالشدة والضعف كذلك يختلف بالتقدم والتاخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان لكن الاختلاف الاول لا يكون الا من جهة خصوصيات الانواع اى باعتبار الخصوصية واما هذه الاختلافات الثلثة فيمكن اعتبارها في مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات اذا تقرر هذا ففي كل من هذه الصفات والاعتبارات يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمعلول فانا اعتبرنا التقدم والتاخر كان الوجود للعلة متقدما وللمعلول متاخرا وان اعتبرنا الغنى والحاجة فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء افتقر الى غيره اولم يفتقر اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب من الاول والمعنى الاول يكاد ان يكون نفس العلية و المعلولية بالذات وغيرهما باعتبار المفهوم فان تقدم الشئ على الشئ بالذات هو عين كونه علة له وان اعتبرنا الوجوب والامكان فالمعلول لا يجب الا عندما كانت العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما العلة فربما وجبت حيث لا يكون المعلول واجبا فان كانت العلة علة لكل معلول فهي كما انها واجبة الوجود لذاتها كذلك واجبة الوجود بالقياس الى جميع المعلولات وهذا شان الاول تعالى فكل ممكن في ذاته واجب بسببه وعلى هذا فان كان في الوجود شئ هو علة لمعلول خاص او لعدة من المعلولات كانت تلك العلة واجبة الوجود بالقياس الى ما هو معلول لها واما المعلول فكيف ما كان واى ما كان فهو في نفسه ممكن وواجب بسبب علته فللعلة على الاطلاق وجوب لذاتها بالقياس الى المعلول لا الامكان وللمعلول مطلقا امكان في ذاته واما وجوبه فليس الا بواسطة العلة **قوله** وتلخيص هذا الى قوله فيصير معناه واضح لا ستره فيه ولا شك يعتريه والذي يزيده ايضاحا ان العلية والمعلولية مفهومان متضايفان اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هما متضايفان معان في التحقق والوجود ثم ان وجود العلة لذاته غير متعلقة بالمعلول والا لكانت معلولة لمعلولها وهو ممتنع واما وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة فلذات العلة لذاتها اعتبار وجود ولكونها مفيدة الى المعلول اعتبار وجود اخر وذلك الاعتبار سابق على اعتبار المعية بينهما التقدم الذاتي على الاضافة فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلية والمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو في مرتبة كون العلة علة فيكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها ومقارنا لكونها علة فان قلت كما ان للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متاخر تاخر الصفة عن الموصوف فكذلك حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقي فليس له قبل التعلق بالعلة حصول اصلا فوجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون نفس عليته فيما اذا كان الفاعل فاعلا بذاته كالواجب بذاته قلت فالتقدم بالوجود والوجوب هنالك اوضح فانه ذاته تعالى من جهة وجوبها الذي هو عين ذاته مبدأ لما سواه لا بعروض علية زايدة عليه فلذاته بذاته علية لما سواه قبل عروض العلية الاضافية التي هي من مقولة المضاف فيكون وجودها مع المضاف الاخر واما وجود المعلول فسواء كان نفس الاضافة او معروضا لما هو من المقولة فوجوده في مرتبة تلك الاضافة العارضة التي هي مع طرفيها الاخر في مرتبة واحدة فاعلم **قوله** فيصير العلة لهذه المعاني الثلثة ثلثة اى العلة لكونها اقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها ولكونها واجبة بذاتها او بغيرها عندما هو ممكن في نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واحق منه ولما كانت حقيقة الاشياء على الاطلاق بان يكون لها الوجود المطلق فالموجود الذي هو مبدأ مفيد للوجود المطلق لشئ والحقيقة المطلقة والمشترك فيها بين الاشياء يكون اولى بالحقيقة مما يستفيد منه فعلى هذا اذا ثبت موجود هو مبدأ المبادى والمعطي لما سواه الحقيقة كان احق الاحقاء بان يكون حقا وكان هو الحق بذاته وكان ساير الاشياء الحقيقية به حقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علما احق من كل علم وذلك لان الحق كما مر في المقالة الاولى اما ان يعنى به الموجود الثابت او العلم المطابق للواقع فبكلا الوجهين يكون الاول تعالى احق الاشياء وجودا ومعلومية واذا لوحظ كون العلم اقوى من المعلول فكلما هو اكثر افادة للوجود فهو اقوى وجودا فيلزم ان يكون تعالى اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعالى غير متناه في الشدة بل وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى واعلم ان للفاعل احكاما كلية وتقسيمات كثيرة منها ما مر من كونه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وان الفاعل

بالعرض

بالعرض على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشيء فينسب اليه وجود الضد الآخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد
كالسقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء فاذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل
مزيلا للمانع وان لم يفد مع المنع صدا كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو
باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني والبناء
يكتب او الاسود يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط
فانه علة لذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض
الشكل الغير الكري بل كل شكل من حيث خصوصه والخامس يكون المفارق للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا
كالالة والمادة ومنها ان الفاعل على ستة اقسام احدها ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل ملايم لذاته من غير شعور
وثانيها ما بالقسر وهو الذي يصدر عن طبيعته المقسورة فعل كحركة الحجر الى فوق ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة
الهواء وحرارة الحديد المحماة قبل ان يذوب ويصير نارا كما حققناه وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعل من غير
اختيار بعد ان يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثة مشتركة في كون فاعليتها ليست بالاختيار ورابعها ما يكون بالقصد
وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة المتعلق بغرض زايد على ذاته وذات فعله فيكون نسبة اصل قدرته الى
الفعل والترك واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه التفصيلي بوجه الخير فيه من غير قصد زايد وسادسها
الفاعل بالرضا وهو ان فعله عين علمه التفصيلي بوجه الخير فيه من غير علم زايد وارادة زايدة فيكون ذاته بذاته منشا علمه و
فعله من غير ترتب حتى ان اضافة عالميته بالاشياء بعينها اضافة فاعليته لها وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في كون فاعليتها
بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره كما ستعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد يكون بالتسخير وقد لا يكون بالتسخير
فالافعال الصادرة عن النفوس بتوسط قواها الحيوانية او النباتية او الطبيعية اذا نسبت الى تلك القوى يكون فاعليتها
بالتسخير مثلا اذا صدرت الافعال النباتية من القوة النباتية التي في الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها
واذا صدر فعل النفس الحيوانية من الناطقة يكون نسبتها الى القوة الحيوانية بالتسخير وبالجملة كل ما صدر من قوة عالية
بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية يكون فاعلية السافلة بتسخيرها والفرق بين التسخيري والقسري بان المقسور
من الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر فيه متقوم بما يسخره ومنها التقسيم بالخصوص والعموم اي الاشتراك لان الفاعل بما هو
فاعل قد يكون خاصا وقد يكون مشتركا والفاعل الخاص ما ينفعل منه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل منه
كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والفاعل قد يكون فاعلا لكل شيء كالباري جل اسمه وقد لا يكون كذلك كغيره ومنها الكلية و
الجزئية فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او الجنسية او النوعية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي كل في مقابل نظيره والفاعل
الكلي هو ان لا يوازيه معلوله بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج ومنها البسيط والمركب فالفاعل البسيط
هو الفاعل الاحدي الذات ويكون مؤثريته من جهة واحدة واحق العلل بذلك هو المبدأ الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع
عدة امور واما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الغاذية والحساسة ومنها القوة والفعل
فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد يكون
بعيدة كقوة الصبي عليها وابعد منها قوة الجنين وابعد منه قوة المني وهكذا قياس ما هو ابعد منها وليس القرب والبعد من جهة قصر
الزمان وطوله بل بانضمام الصور والهيئات ومن هاهنا يتفطن اللبيب بان سبيل الجوهر والوجود لشيء واحد **قوله** فصل
في العلل الاخر العنصرية اه لما كان الترتيب الذاتي الخارجي بين العلل بالقياس الى كل معلول هو ان الفاعل اقدم من البقية اولى
لهذا قدم بيان احواله واعراضه الذاتية على احوالها واعراضها ليكون الترتيب الوضعي على طبق الترتيب الذاتي **قوله** هذا
ما نقوله في المبدأ الفاعلي اشارة الى ان للفاعل احكاما غير محصورة بل يكاد ان يكون غير متناهية لكن الذي يهمنا في هذا المقام هو
هذا القدر فلنشرع لانا اي نتذكر اقتصاص ايراد القدر الذي اوردنا في ذلك المبدأ القول في غيره من المبادي اعني العنصري والصوري والغائي

قوله

قوله واما العنصر فهو الذي له عرف العنصر على الاطلاق سواء كان بالقياس الى ما يتركب عنه او الى ما يباينه بانه الذي فيه قوة وجود شيء وهو من حيث هو كذلك اما يوجد ابتنيها او بشركة والاول مع تغير ما فيه او لا معه والاول اما في حاله ووصفه او في جوهره وذاته وكل منهما اما بزيادة او بنقصان والثاني من الترديد الاول اما مع استحالة او لا فهذه سبعة اقسام القسم الاول هو العنصر الذي استعداده بوحدانيته لامر ليس يتغير فيها اصلا امثاله كاللوح بالقياس الى الكتابة ونحوها فانه يستعد لها من غير تغير فيه لا بحصول شيء ولا بزواله الا ما هو من باب الاحلام والقوى والثاني هو الذي يستعد لقبول شيء من غير ان يتغير في جوهره ولا في شيء من احواله الا بزيادة حركة له في اين او كم وغيرهما امثاله كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل فان الشمعة اذا تشكلت بالصنم تحركت في الاين وبتبعيتها في الوضع فان الصبي اذا صار رجلا كان يتحرك في الكم والثالث كان يتحرك هو الذي يستعد لشيء بزوال صفة عرضية له كالابيض للاسود والاسود للابيض والرابع هو المستعد لشيء بزوال امر جوهري عنه كالخشبة للسرير فانه ينقص من جوهره شيء بالنحت والخامس هو المستعد لشيء بزيادة امر جوهري له كالمني للحيوانية فانه يقع له الاستكمالات جوهرية ويزيد عليه صورة بعد صورة حتى يصير حيوانا فالذي يقع له بالذات هو الاستكمالات واما الانسلاخات فليس وقوعها على سبيل القصد من الطبيعة بل بالعرض وكذلك العصير للخمر والبذر للنبات ومن ذلك المادة للصورة الطبيعية بعد الجسمية والسادس هو المستعد بالشركة مع استحالة كالمطليج للمعجون والارض لليا قوت لانه ليس يكفي لان يكون بوحدته عنصرا بل مع اجزاء اخرى ولكن مع استحالة وحركة في الكيف سواء كانت الصورة الكمالية التي يستعد بها جوهرا كما في الياقوت وكما يظن كذا في المسمى بالترياق الفاروق او عرضا كما في كثير من المعاجين والسابع هو المستعد بالشركة من غير استحالة كالحجارة او الخشب للبيت فان قلت الحجارة العنصر ما لم يتحرك عن موضعه لم يكن انضمامه مع غيره من الاجزاء قلت المراد بالقيود والشرايط ما هو بالذات وعلى سبيل الضرورة في طبيعة المستعد بما هو مستعد فالحجر ممكن وجوده في الموضع الذي يتركب منه البيت وكذا الكلام في غيره من اجزاء المستعدات بما هو مستعدات بالقياس الى ما حصلت منها من جهة الشرايط والصفات ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد اي كالوحدة للعدد مطلقا وكبعض الاعداد للذي هو اكثر منه والفرق بين هذه الاجزاء وبين اجزاء البيت مثلا ان الصورة الحادثة ههنا هي نفس اجتماع الاحاد بمعنى ان الصورة نفس المواد كما هي بخلاف المواد للبيت اذ يحصل لها هيئة زايدة على نفس الاجتماع فالمادة ههنا بعض الاجزاء للهيئة وهناك كلها مادة قوله وقد يجعل قوم المقدمات الخ معناه واضح واعلم ان هذا الراى عند القائلين باتحاد العاقل بالمعقول ما له وجه كما سيرد عليك فيما بعد وايضا العلم بالمقدمات علم بالنتيجة بالقوة والامكان فالعلم بها فيه قوة العلم بالنتيجة قوله فعلى هذا الانحاء التي ذكرنا يكون الاشياء الحاملة للقوى والامكانات واحدا واحدا من غير احراز لها تحت ضابطة كلية اراد ان يذكر وجه ضبط في التقسيم حافظا لها من الانتشار كما ذكر فقسم الحامل للقوة اولا بالانفراد ومقابله يعني بالشركة والمراد من المنفرد ما لا يحتاج الى شريك اخر سواء كان هو في نفسه واحدا او كثيرا ثم قسم المنفرد الى ما لا يحتاج الى الخروج من القوة الى الفعل الا الى ما هو مستعد له فقط ومثل هذا الشيء يجب ان يكون امرا متقوما في نفسه ووجوده والا لم يكن متهيئا القبول الحاصل فيه فيجب ان يكون موضوعا والذي يحصل فيه عرضا لا صورة مقومة له اذ لو كانت له صورة مقومة لوجوده لكان وجوده انما يتقوم بها اولا ثم يصير متهيئا الامر اخر يحله ثانيا ثم قسم الى ما يحتاج الى زيادة فتلك الزيادة اما استحالة وحركة فقط سواء كانت في اين او كيف او كم او وضع او جوهر واما فوات امر عن جوهره وذاته بما هو مستعد سواء كان كما او غيره ثم رجع الى الذي يكون بمشاركة فلا يكون الا باجتماع وتركيب فقسمه الى ما يكون التركيب بمجرد الاجتماع من غير استحالة والى ما يكون التركيب مع استحالة وحركة في كيف سواء كانت استحالة واحدة حتى ينتهي الى الغاية التي يستعد لها او استحالات كثيرة فهذا وجه الضبط وقد ذكرنا الامثلة لها واحدا واحدا ثم لا يخفى ان هذه الاشياء المستعدة يمكن اعتبارها بالقياس الى المركب منها وما يحلها وبالقياس الى نفس ما يحلها من الصورة والاعراض والعامة جارية بتسمية ما يتكون منه ومن غيره الشيء بالاستحالة ويكون جزءا لذلك الشيء اسطقسا وهو اخر ما ينحل اليه القسمة في المركب بما هو مركب فان كان مركبا جسمانيا فيكون الاسطقس اصغر ما ينتهي اليه قسمة القاسم للمركب الى المختلفات في الصورة الموجودة فيه فيكون جسما بسيطا لا محالة كالجزء

الناری او المائی فی المرکب الجمادی مثلا انما قید فیه القسمة بکونها الی المختلفات فی الصورة لیخرج القسمة بکل منهما قوا کالهیولی
والجسمیة الطبیعیة النوعیة لان شیئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا یسمی اسطقسا اذ لیس هو بنفسه مستعدا لان یحصل منه ومن غیره
شیئ لا بعد ان یتقوم نفسه بالفعل باجزاء القوام کاملة ولذلک وقع فی حده ای حد الاسطقس انه الذی حصل منه ترکیب وهو
فیه بالذات ولا ینقسم بالصورة یعنی بالصورة المخالفة الحقایق وان صح تقسیمه بالمقومات لوجوده من الصور کالجسمیة والنوعیة
والهیئة الشخصیة **قوله** ومن رای ان الاشیاء انما یکون من الاجناس والفصول جعلها اسطقسات اه قد علمت ان
الاسطقس هو الموجود المستعد لشیئ اخر مع شریک وان المستعد لا بد ان یتم وجوده فی نفسه حتی یصیر موصوفا بالاستعداد
وایضا فمن ذلک یظهر خطاء من رای ان المفهومات التی هی اجزاء ماهیة الشیئ کالاجناس والفصول هی اسطقسات و ان اشخاصها
وعلی هذا فکل ما هو اعلی کلیة وجنسیة فهو اولی بالمبادی الاسطقسیة واقدمها عندهم فیکون مفهوم الواحد وکذا الهویة
لکونها عندهم جنسا للموجودات هی اعمها اولی واقدم من غیرها ولذلک جعلوها مبدأ المبادی واولیها ولو تفطنوا بکیفیة
نسبة الاجناس والفصول والانواع والاشخاص بعضها الی بعض وترتیبها فی الوجود وانصفوا لعلموا ان الوجود والقوام انما
یکون اولا وبالذات للاشخاص بما هی ثم لما یلیها من الانواع المحصلة ثم لما یلی الانواع من الاجناس القریبة وهکذا فیکون الاشخاص اشخاص
بحسب تشخصاتها التی هی عین وجوداتها عند المحققین مبدأ لوجود الانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس
کل ذلک باعتبار التحلیل العقلی ولذلک الحکماء سموا الاشخاص الجوهریة بالجواهر الاولی والانواع بالثانیة والاشخاص والاجناس بالثالثة ثم
ایضا اولی بالوحدة من الانواع وهی من الاجناس لما علمت سابقا ان کلما هو اقوی وجودا فهو اشد وحدة فمن ما ذهبوا
الیه وجوه من الغلط والخبط فان قلت الهیولی الاولی مستعدة للصورة بذاتها ثم لا یمکن تقومها فی الوجود الا بالصورة
قلنا استعدادها لیس بالقیاس الی ما حل فیها وصارت به بالفعل بل بالقیاس الی ما سیحدث بعد من الصور وذلک بعد تقومها
بالصورة السابقة فهی وان کانت دائما بالقوة لکن بالقیاس الی ما لم یوجد فیها بعد من الصور والاحوال ولها بکل صورة وصفة
استعداد لشیئ اخر **قوله** ولنعد الی العنصر فنقول اه یرید بیان الوجه بان العادة جرت باختلاف القول فی نسبة الاشیاء
الی المبدء العنصری فی مواضع مختلفة فیقال فی بعضها مثل قولهم کان من الخشب سریر وقولهم خاتم من فضة ولا یقال فی مواضع
اخری کذلک فلا یقال کان من الانسان کاتب وکذا قد ینسب فی بعض المواضع الشیئ المتکون الی موضعه وعنصره بیاء النسبة
ولا ینسب الیه فی بعضها فیقال ان هذا باب خشبی وهذا خاتم فضی ولا یقال هذا کاتب انسانی او متحرک ماش حیوانی اما الوجه فی الاول فهو ان
کلمة من ونحوها انما وضعت لمعنی التجاوز والحرکة فاذا وجد الموضوع فی هذه الاشیاء لم یتحرک الی الکون لسبه لم یتغیر فی قولهم فلاجل ذلک
لا یقولون فیهما بحسب العرف انه کان عنه الذی یتکون بل انما یقولون دائما عنه اذا کان المکون تکون من عدم زمانی فان الباب کان عن لاباب
والسریر عن لا سریر بخلاف الکاتب فانه غیر مکون عن لا کاتب وبالجملة کل ما لم یکن کاینا من اعدام الملکات فلا یقال عن کذا وکل ما کان کاینا
عنها سیما ما لم یکن للعدم اسم وجودی فیقال انه کان عنه ای عن نفس الموضوع ووجه هذا التخصیص والاستثناء ان العدم اذا صار مسمی
باسم محصل کالجهل والسکون والعمی وغیر ذلک فکانه صار معنی وجودیا فلم یحسن کل الحسن اطلاق کلمة عن ونحوها فی الکاین فاذا
قیل کان عن اللاعالم عالم فهو اولی من ان یقال کان عن الجاهل عالم واما الوجه فی الثانی فهو ان النسبة الی شیئ من موضوع بکلمة یاء انما
یستعمل فی الاکثر اذا افادت التخصیص لما یتصور فیه التعمیم وذلک اذا جاز ان یکون صورة واحدة لموضوعات متعددة کما فی مثال الباب
والخاتم فالباب قد یکون من خشب وقد یکون من عاج او ساج او حدید او غیره والخاتم یکون من فضة وذهب ونحاس وصفر ففی الاضافة
الی واحد منها یحصل التعریف بخلاف الکتابة فانها لا موضوع لها غیر الانسان والمشی لا موضوع له الا الحیوان فلا فایدة فی هذه النسبة
قوله والموضوع قد یکون مشترکا اه کما ان الفاعل یکون مشترکا ومختصا وبالقوة وبالفعل وبالذات وبالعرض وقریبا وبعیدا
وبسیطا ومرکبا فکذا المادة بل الصورة والغایة ایضا فالموضوع قد یکون مختصا کمادة الانسان لصورته وقد یکون مشترکا والموضوع المشترک
قد یکون مشترکا للکل کالهیولی الاولی فانها مادة لکل صورة وصفة لا یختص لها فی ذاتها الشیئ دون شیئ الا بانضمام ما یخصها کما ان الواجب
تعالی فاعل فی ذاته لکل موجود وقد یکون مشترکا لعدة امور مخصوصة مثل العصیر للخل والخمر والطلاء والرب وغیر ذلک کالفاعل

يكون

يكون مشتركا لعدة امور كالنار المحرقة لاشياء قابلة للاحتراق والموضوع ايضا قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو امران احدهما
ما يوخذ القابل مع ضد المقبول ويجعل مادة للمقبول كما يق الماء مادة للهواء والمادة بالحقيقة جزء الماء لا الماء والثانى ان يوخذ القابل
مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج لانه لا يعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والموضوع
قد يكون قريبا وهو الذى لا يتوقف قابليته على انضمام امر اخر اليه او حدوث حالة اخرى له مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيد ما لا يكون
كذلك اما لانه وحده ليس بقابل كالعضو الواحد لصورة البدن او لانه وان لم يكن له شريك لكن لا بد من احوال يستفيد بها قبول تلك
الصورة مثل الغذاء لصورة الخلط او الخلط لصورة العضو والموضوع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس ما مر فى الفاعل الكلى
والفاعل الجزئى وكذا قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى للجسمية والمركب كالعقاقير للترياق وايضا قد يكون بالقوة
وقد يكون بالفعل مثل الحطب للاشتعال عند ما لم يشتعل بالفعل والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد
تكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان والفرق بين كون الفاعل او القابل بعيدا وبين كونهما بالقوة وكذا بين كونهما قريبا
وكونهما بالفعل مما لا يخفى على الذكى **قوله** وكل عنصر من حيث هو عنصر الخ لما كان معنى العنصر هو الذى فيه قوة وجود الشئ
والقوة هيهنا بمعنى الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضى حصول الشئ فلا بد للحصول والوجود من امر اخر يقتضى ذلك والمقتضى
للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شئ واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا فكل ما يتصف بامر زايد فلا بد ان يكون له
فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول فى لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث يكون مقتضية بنفسها لما يتصف به من اللوازم
فالفاعل والقابل هناك شئ واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذى
لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف بشئ فذلك لا ينافى كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ فى تعليقاته ان عنصره وفيه
فى البسيط شئ واحد فالمغالطة هيهنا نشات من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف فليكن هذا فى ذكرك
كى تنتفع فى كثير من المواضع فاذا تمهد ذلك فاعلم انه قد يصدر من بعض الاجسام حركات وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل
كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق فظن فى مثل هذه المواضع ان الشئ يحرك اليه بنفسه بمعنى ان ما هو المحرك هو بعينه ما هو المحرك حركة
واحدة وهذا الظن فاسد بين فساده فى مواضع من كتاب الشفاء وغيره من انه لا يجوز ان يكون شئ واحد فاعلا وقابلا لشئ واحد من جهة
واحدة من غير ان يكون ذاته متجزية بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر فى قوله وما كان من العناصر والقابل
ما يشمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفى وهو الاربعة التى تحت الفلك لانه ما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابل لما يحدث فيه اذ
البرهان قايم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه انه عنصر بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا تحرك الاجسام
لا لمبدء منفصل كان الفاعل والقابل جميعا غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها غير ما هو المتحرك فلا بد فيها تركيب من عنصر
وصورة واعلم ان البراهين فى ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتى القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات بط فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت واللازم م
ثابت والتالى باطل والا لم يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان او وضع او حالة من مقولة ما يقع
الحركة فيها يلايمه او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان وما يجرى مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثانى اذا كانت الحركة
الى ما يلايمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية للمتحرك امتنع السكون واللازم باطل
بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسمية كما سبق طبيعة نوعية واللازم باطل وان
تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها لا ان الجسم بما هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة
بعد الاول بانه ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهى طالبة لمكان معين ينتهى
اليه فيقع السكون فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان لم يلزم شئ مما ذكرتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما تقتضى
الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملايمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملايمة والسكون
انما يحصل حينئذ الوصول الى الملايم والعلة ان كانت فى ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط

فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون مقتضى الجسمية لتلك الحركة بشرط حصول حالة منافرة حتى يتحرك اجزاء الحركة بسبب القرب
والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وح لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها علة لحالة
مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة
فلنتكلم عليها فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام
كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس
القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية
يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في
هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة
في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة فان قيل ان المادة قابلة ليست فاعلة
كان رجوعا الى الحجة الاولى اقول هذا الاعتراض بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا في الحجة الاولى بما لا فائدة في ايرادها
بعد ما يمكن دفعها باصول مذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الاسفار مستقصى من اراد فليرجع
الى هناك لكن الذي لا بد من بيانه ههنا هو تتميم الحجج الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان كل فاعل مستقل لا يفتقر
فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية علة تامة
للحركة من غير موضوع مغاير لزم التوالي الثلثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة او كونها دفعية
واللوازم كلها باطلة بديهة فكذا الملزوم بيان اللزوم مما اشرنا اليه من ان السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان
حكمه بهذا الحكم وليس معه ما يزيله عن حكمه اذ كلما يعرض فيه يكون نفسه او لا يلزمه بخلاف المقدار حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا
فاعليا للمقدار بلا قابل غيره او قابلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون تجزؤه المقداري مخالفا للكل وذلك لعدم سبب الاختلاف
ثم لم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان يكون تجزؤه مخالفا للكل فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا يمكن
حصول الاختلاف في الافاعيل اصلا واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيها بحسب لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث
هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضي شيئا اصلا ولا يابى عن شيء والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف ثم البرهان قائم على وجود
العناصر والقوابل لتحقق الحدوث على وجود الحركات والافعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجوده دفعة اذ الشيء ما لم يجب
لم يوجد واذا كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا القسمين باطل فبقي ان يكون السبب شيئين متغايرين احدهما الثابت الموجب
للبقاء والثاني المتغير الممكن للزوال والسبب لتغير الفاعل المقتضي للزوال ومن جوز كون الصورة الجسمية او شيء اخر مجردا عن المادة يفعل
شيئا متغيرا فقد ثبت المادة من حيث نفاها وهو لا يشعر ثم [illegible] في الطبيعيات نعم وقالوا ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون
ما له من الشكل والوضع واجب الحصول له فذلك ان كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا لجسميته
وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر في الجسمية فذلك الامر انما يكون ملازما لها ان يكن اللازم بسبب ملازما للجسمية وان كان ملازما
عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك بقيد تجويز الخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة
اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما
حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد كانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية
ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر
المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك انتهى اقول هذه مغالطة منشاها على الغفلة عن احوال
الماهية وكيفية ارتباط الجنس وما يجري مجراه بالفصل وما يجري مجراه من الامر المحصل اياه نوعا محصلا في العقل او الخارج وعن معرفة
ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي هي المحصلة للجسمية التي في الانواع المحصلة وكذا كل فصل لنوع هو المحصل للجنس
الجنس الذي فيه وكل صورة هي المفيدة للمادة المخصصة بها الا ان الجسمية علة للصورة او الجنس علة للفصل فليست جسمية

الفلك مقتضية لصورته ولوازم صورته بل الجسمية لازمة لها متأخرة عن الصورة في الوجود وكذا في ساير الاجسام النوعية فاذن نقول
المقتضي لخواص الفلك من الشكل والوضع والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية المختصة بالفلك وتلك الصورة ايضا مستلزمة
لجسمية الفلك ومنشأ اللزوم ايضا هو نفسها الذاتها من جهة اسبابها العقلية لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك
لكونها ابداعية الوجود وليس افتقارها الى مادة الفلك الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التي لا ينفك عن احادها لحركتها
اللازمة وهذا الفاضل الامام توهم ان جسمية الفلك وجدت اولا باسباب اخرى غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها صورة الفلكية
لاجل استعداد حاصل قبلها في المادة وهذا توهم سخيف باطل والعجب من هذا انه جعل هذا الكلام حجة على اثبات الهيولى في
الافلاك ثم بتوسطه في غيرها وقال قد اوردتها على كثير من الاذكيا فما قدحوا في شيء من مقدماته قال ولكنه قد عرض لي شك و
كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مستندا بما مر سابقا وقد علمت بطلان شكه مع مناهجه التي زعم ان لا قدح فيها
سوى ذلك الشك **قوله** لكن العنصر اذا كان مبدء حركة فيه الفعل اما عقلي او طبيعي او صناعي لانه اما ان يصدر عن الفاعل المجرد من
المادة بلا سبب عنصري او لا والاول هو الاول والثاني اما ان يكون فاعله في عنصره او لا والاول هو الثاني والثاني هو الثالث
والمراد بالصناعي هيهنا ما لا يكون عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان يكون بالاختيار او بالقسر او بالاتفاق والجزاف فهذا اي المذكور
من الاحكام جمل ما يقوله في العنصر هيهنا ولها تفاصيل مذكورة في مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها واعلم ان هذا السبب المادي مسمى
باسام متعددة باعتبارات مختلفة فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك
اللفظي بينه وبين الذي ذكر في رسم الجوهر وبين ما يقابل المحمول ومن حيث انه مشترك بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث
انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدئ منه التركيب
يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم
يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان بالفعل دائما وكذا يسمونه مادة وان لم يكن هناك اشتراك فيها لان مادة
كل فلك مختصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس من جهة ذاتها بل من جهة الاسباب الفعالة الخارجة
عن ذاتها فكانها بحسب ذاتها خالية عن الصور وعن الثاني بان تعدد الهيوليات الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها تحصلات
في ذاتها والا لكانت لها فصول ذاتية غير مستفادة من الصورة وهو ممتنع كما اتضح في مباحث الهيولى فالحق انها متحدة في الواقع لا
بحسب ذاتها بذاتها وذلك لخروجها عن اتحادها بتلك الصورة المختلفة فلها في ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار
اخر **قوله** واما الصورة فنقول انه قد ذكر للصورة معان متعددة يقع عليها بالاشتراك اللفظي كما يراه الجمهور ومن امعن النظر
الى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في امر واحد وهو كون الشيء بالفعل فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة
ويكون الاختلاف راجعة الى امور اخرى بان نقول ان الذي هو بالفعل اما بحسب المعنى والمفهوم او بحسب الوجود والحقيقة والاول
هو السادس والثاني اما شرطه ان يقارن امرا بالقوة او لا والثاني هو المعنى الاول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلا مادة
وكذا للصورة المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع اياها ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعلية الوجود فيه اقوى واتم
واشد ارتفاعا عما بالقوة والثاني هو الذي يقارن ما بالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها الى الفعل فذلك الخروج اما
بصناعة او لا بصناعة والاول هو الخامس والثاني اما مطلقا او لا والاول هو الثاني والثاني لا يخلو اما في كمال اول او لا والاول هو الثالث
والثاني هو الرابع واما قوله ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء معناه ان الامور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقع لكليتها
وجمعيتها انها صورة في الاجزاء ولا شك ان هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للوحدة بالصورة الخارجية التي
هي جهة الوحدة والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وكلما يخرج به الشيء من القوة الى الفعل
فهو صورة له وان كان الشيء الخارج منها اليه نفس القوة فانها ايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وقد علمت ان للقوة
مراتب وان معنى الحركة هو كمال ما بالقوة وكل كمال صورة فالحركة صورة ناقصة لانها نفس فعلية القوة فالشيء مثلا اذا تحرك
الى الاين مخصوص فهو لم يكن قبل الحركة في ذلك الاين لا بالفعل ولا بالقوة فاذا تحرك فهو صار فيه بالقوة وهي له بالفعل واما

قوله

الصورة

الصورة التامة فهو ما لهيولها امر بالقوة كالاشكال وغيرها من الامور التي لا اشتداد وتضعف فيها **قوله** وقد علمت ان الشئ الواحد اه
اعلم ان بين هذه العلل الاربع مناسبات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للآخر بوجه من وجه فالغاية سبب للفاعل في كونه فاعلا وهو
الذي يجعل الفاعل فاعلا ولذلك اذا قيل لم تريض فيقول لاصح واذا قيل لم صححت فيقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة
سبب غائي للرياضة فالفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة
من المادة والصورة سبب للآخر بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل قد يتحد ببعض كما سيجئ ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجودا و
عقلا وقد افاد الشيخ في الطبيعيات ان الشئ الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا بوجوه مختلفة سواء كان في الافاعيل الطبيعية او
في الصناعية اما في الطبيعية فان في الاب مبدأ لتكون الصورة الادمية من النطفة وهو صورته الادمية لا شئ آخر منه وليس الحاصل
في النطفة الا صورة ادمية هي ايضا الغاية التي تحركها اليها النطفة لكنها من حيث تقوم المادة ويحصل منهما نوع الانسان صورة ومن حيث
يبتدئ تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية واما في الصناعة فان الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع في النفس
على وجه يكون ملكة راسخة يحصل بها من النفس صورته الخارجية متى شاء من غير كلفة فالبناء في نفسه صورة البيت وصورة مبدأ الذي
منه يتوصل اليه من الحركات وموادها فالتي في نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبدأ الذي يحصل عنه حصول الصورة في مادة البيت بالفعل
عند تمام الحركة بعد ان حصلت بالقوة عند الحركة وصورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة انتهاء الحركة اليها وفاعل
من جهة ان ابتداء الحركة منه وكذا الصحة هي صورة البرء في الخارج وصورته في نفس الطبيب هي معرفة العلاج التي هي صورة البرء وصورة
ما يتوقف عليه البرء فالتي منها في الخارج هي صورة يستكمل بها المادة البدنية القابلة للصحة والمرض ويتركب منهما ومن المادة ماهية الصحيح
نوعا صنفيا فيكون علة صورية باعتبار اخر وهي ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها والتي منها في نفس الطبيب فاعل من حيث يبتدئ الحركة منه
وعلة غائية باعتبار اخر من حيث يجعل الفاعل المباشر فاعلا ولا منافاة بين كون الشئ فاعلا بعيدا وعلة غائية قريبة كما يوضح **قوله**
والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والاتاة لا يذهب عليك احد ان الفاعل المقتضي لشئ من الخارج سيما الذي يفعل لغاية او يفعل بشعور
وارادة لابد ان يكون في ذاته صورة ذلك المعلول بوجه من الوجوه والا لما اقتضاه لذاته ثم لا يخلو الفاعل اما ان لا يحتاج في افادته لصورة المعلول
في الغير الى آلة وحركة او يحتاج اليهما والاول هو التام والثاني هو الناقص فالفاعل التام هو الذي يكون الصورة التي للمعلول في ذاته مستتبعة
لوجود تلك الصورة في مادتها فقوله الكامل معناه واما الفاعل الكامل واعلم ان توقف الفعل في نفسه الى المادة لا ينافي كون الفاعل
تاما لان ذلك من الامور التي يرجع الى نقص في المعلول كالامكان ونحوه لكون وجوده غير قائم الا بمادة لا الى نقص الفاعل فالفاعل التام
لا يحتاج في الفاعلية الى المادة بل المعلول قد يفتقر في نحو وجوده الناقص الى مادة واستعداد **قوله** ويشبه ان يكون الامور الطبيعية اه
لما علمت ان الفاعل يجب ان يكون عنده صورة المعلول سيما اذا كان للفاعل غاية وحينئذ يرد الاشكال في الافاعيل الطبيعية
كحركة العناصر الى احيازها وحركات النباتات نموا وكيفا كتشكلات الالوان والطعوم والروايح وغيرها اذ صورها ليست
في نفس الفاعل لان فاعلها الطبايع التي هي عديمة الشعور وللحكماء ههنا قولان احدهما اثبات الشعور لهذه الطبايع سيما النباتية
وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما هو ان هذه الطبايع ليست فاعلة بالاستقلال بل هي بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها فالمدبر لتلك
العلل تفعل الطبايع وتفعل بها الامور الطبيعية من المواد والاعراض الآثار فهذه الامور الطبيعية صورها عند المبادي المتقدمة
والشيخ كانه جمع بين القولين وهو ان صور هذه الامور عند المبادي العالية بنوع اعلى واقوى وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنوع ادنى و
اضعف كما ستعلم من بعد عند اثبات الغايات للافاعيل **قوله** واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشئ وقد علمته فيما سلف
وقد يكون عرف الغاية بانها ما لاجله يكون الشئ والمراد ما لاجله وجود الشئ الذي هو المعلول عن فاعله واشار بقوله وقد علمته
فيما سلف الى ما ذكره في الطبيعيات في الفصل الثاني من المقالة الاولى المعقود في تعديد المبادي للطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع
قوله وقد يكون له تقسيم للغاية بحسب وجودها في الخارج الذي هي باعتباره قد يكون متاخرة عن الفعل ايضا فذلك في عالم
الاكوان والحركات وهو ان الغاية قسمان لانها في بعض الاشياء في نفس الفاعل وفي بعضها في شئ غير نفس الفاعل والقسم الثاني
ينقسم الى قسمين لان التي ليست في نفس الفاعل قد يكون في القابل وهو الموضوع ههنا وقد يكون في غيره فهذه ثلثة اقسام الاول الغاية

التي

التي في نفس الفاعل مثالها كغاية الحركات الفكرية من النتيجة المطلوبة من الفكر وهي صورة علمية تحصل عقيب الفكر والثاني الغاية التي
في نفس القابل مثل غاية الحركات الاختيارية الجسمانية الصادرة عن النفوس بالروية كمن يتحرك من اين الى اين اخر او وفق بطبيعة المبدأ
او غاية الحركات الطبيعية التي مبدئها طبيعة ولكن ليست تلك الحركة لغاية هي كمال للفاعل الطبيعي بل لنفس المادة كالحركة في الكم الصادرة
من القوة النباتية فان غايتها حصول ازدياد في المقدار والزيادة في المقدار كمال الجسم الذي هو الموضوع لا الفاعل النمو لان
النفس النباتية لا تزداد ولا تنتقص وعند الشيخ واصحابه من المشائين لا تشتد ولا تضعف فضلا عن الازدياد والانتقاص ولما
القسم الثالث وهي الغاية التي ليست وجودها في الفاعل ولا في القابل فمثالها من يفعل فعلا لاجل رضا فلان ورضا فلان شيء
خارج عن الفاعل والقابل واقول في هذا التقسيم نظر فان مسلك التحقيق ان الغاية بالحقيقة دائما يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات الفاعل
بما هو فاعل لان غاية الشيء تمامه وكماله فالذي ظن به انه في القابل ككون الحجر في مركز العالم فهو كمال للطبيعة الارضية وكون النامي
في غاية النشو غاية مطلوبة للقوة المنمية التي في النبات وكذا كون المتحرك الارادي في حيز ملائم لبدنه مطلوب لنفسه المحركة له وكذلك
من فعل فعلا لرضا فلان لا بد ان يكون غاية فعله والداعي عليه امرا يعود الى نفسه كعلمه برضا فلان او فرحه بذلك او ما يجري مجراه
وقوله وان كان الفرح بذلك الرضا غاية اخرى لكن الكلام في ان رضا فلان من حيث كونه امرا خارجا عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه
وبين فعله ليس من جملة الغايات الذاتية المترتبة والحاصل ان الغايات ابدا بازاء المبادي فان كان الفعل ذا مبادي مترتبة كالافعال البدنية
الاختيارية الواقعة من نفس الانسان مثلا كانت له غايات مترتبة ايضا ليس شيء منها خارجا عن تلك المبادي فالغاية النفسية للفاعل النفسي
والخيالية للخيالي والطبيعية للطبيعي كما ستسمع انشاء الله تعالى **قوله** في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين
الغاية وبين الضروري وفي تعريفها الوجه الذي يتقدم به الغاية على سائر العلل والوجه الذي يتاخر مطالب هذا الفصل اربعة الاول اثبات الغاية
فان على الفيلسوف الاول صاحب هذا العلم ان يقيم البرهان على وجود الغاية في الافاعيل الطبيعية والارادية لان هذا المطلب غير
بديهي وليس ايضا لاصحاب العلوم الجزئية ان يبرهنوا على الوجه الكلي على هذا المطلب بل ليس للطبيعي ان يقيم البرهان على ان للتغيرات الجسمانية
على الاطلاق غايات بل من شانه ان يتسلم ذلك وكذا البحث عن سائر المبادي للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي على الوجه الكلي من
صاحب هذا العلم كما ذكره الشيخ في اول الطبيعيات الثاني حل الشكوك الواردة عليها ودفع الاقوال التي قيلت في ابطالها والثالث
بيان الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري والغاية التي هي بالعرض والرابع في تبيين الوجه الذي به يكون الغاية علة غائية متقدمة
على سائر العلل وهي بسببه يكون حاملة للفاعل فاعلا والوجه الذي يكون متاخرة عن سائر العلل معلولة لمعلولها **قوله**
فنقول قد بان بما سلف لنا من القول ان لكل معلول علة مبدأ او لكل حادث فله مادة وله صورة ولم يبين بعد ان لكل تحريك فله غاية ما
وان هيهنا ما هو عبث وهيهنا امور اتفاقية وايضا هيهنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر
الظن يعني انا اثبتنا في هذا الكتاب وهو كتاب الالهيات ثلث علل من العلل الاربع اما العلة الفاعلية فلكل موجود معلول واما العلة
المادية والصورية فلكل موجود حادث ولم نثبت بعد العلة الغائية للاشياء ولا ايضا الغاية لكل تحريك والحال ان هيهنا شكوكا
قيلت في ابطال الغاية فمنها القول بالبخت والاتفاق ووجود العبث والجزاف فينتقض بها قاعدة ان لكل تحريك غاية ومنها ان من جملة
الحركات حركة الفلك وهي غير منقطعة ابدا فلا غاية لها فينتقض بها القاعدة الكلية ومنها اشخاص الكائنات الغير المتناهية بعضها
غاية لبعض وما ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها واذا بطلت الغاية الاخيرة بطلت الغايات كلها ومن هذا القبيل وجوب النتائج المترادفة
للقياسات الى غير النهاية كما قال ثم لقائل ان يقول يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما ان لكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام
لان الغاية الحقيقية ما يسكن لديه وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية فان هيهنا اشياء يظن انها غايات ولكنها هي كنتائج
تترادف عن القياسات ولا تنتهي هي هذا تقرير الشك الاخير وهو ان الغاية الحقيقية هي اخر ما ينتهي اليه الفعل فيسكن لديه الفاعل المقتضي
كما ان المبدأ في الحقيقة اول ما يفتقر اليه صدور الفعل وقوله وكما جاز ان يكون سلسلة الحوادث ذاهبة الى غير النهاية بلا اول لا اول
له فلم يكن شيء منها مبدأ ذاتيا ولا فاعلا حقيقيا لان ذلك مما لا يجوز وجود حقيقة المعلول وقوام حقيقته به فكذلك يجوز ان يذهب
سلسلة الغايات لا الى نهاية فلا يكون شيء منها غاية حقيقية بناء على ما ذكرنا من ان الغاية بالحقيقة هي اخر ما يسكن اليه وهكذا حكم

القياسات والنتايج المترادفة التي تجعل كل نتيجة من تلك القياسات جزء القياس اخر وهكذا الى غير النهاية فليس شيء من تلك النتايج مطلوبا
حقيقيا يطلب لذاته بل يطلب ليصير وسيلة الى شيء اخر والوسيلة لا يكون مطلوبا بالذات بل بالعرض **قوله** فنقول الان اما
الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والبخت فحله ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات اعلم انه ذكر انا اذا
ان تكون الاجرام الاسطقسية بسائطها ومركباتها حاصلة بالبخت والاتفاق فاتفق ان كان هيئة اجتماعية يصلح للبقاء والنسل
بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق ولم يوجد لك نجح او لما ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انها ليست لها روية وثانيها انا نرى
عن الطبيعة التشويهات والزوايد والموت وليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس من نظام النشو
والنمو بل هما وان كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير ونجح لا يهمل ولكن لما كان نظام سبب النقصان والذبول ضرورة المادة فلا جرم حكمنا
انها غير مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كان لضرورة المادة فوجب ان الشمس اذا بخرت فلحصل البخار والى الجو البارد فلما
برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورته فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة
وثالثها ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض اخر يلزم التسلسل وان كان لا لغرض اخر فقد جعل شيئا لا
لغرض اخر فيجوز ذلك في كل الافعال ورابعها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد
الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه ادلة منكري الغايات في افاعيل الطبايع والحق ان للطبايع غايات ذاتية في افاعيلها
ولكن لا ننكر ان يكون للاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى خصوصيات افرادها الشخصية فانه ليس حصول هذا
مثلا المدر بهذا الحجم من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض امرا دائما او اكثريا بل لا شك انها وما يجري
مجراها اتفاقيات لها اسباب اتفاقية نادرة الوقوع ولكنا ندعي ان للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة ذاتية تؤدي اليها الا ان لم يكن
عارض او قسر والامور العرضية والقسرية لا يكون دائمة ولا اكثرية كما برهن عليه فاذن المراد بالغاية المعلولات التي تكون تادي القوى اليها
دائما او اكثريا والبرهان عليه انا نفرض الكلام في تكون السنبلة من البر باستمداد المادة عن الارض ونقول البقعة الواحدة اذا سقط فيها
حبة بر وحبة شعير نبتت وحصلت من البر سنبلة بر ومن الشعير سنبلة شعير ولا بد من نفوذ اجزاء الارض دائما في تلك الحبة ليصير غذاء لها فيكون
منها السنبلة وظاهر ان ذلك النفوذ انما يكون بتحرك الارض والماء عن مواضعها الطبيعية فلا يكون تلك الحركات منهما بل حركها الوجود
قوة مستكنة في الحبات ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى تصلح لتكون الشعير او يكون الصالح لهما
جميعا من نوع واحد فان كان الصالح لهما نوعا واحدا لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا والاخر شعيرا لضرورة المادة بل لاجل ان القوة
الفاعلة حركتها الى الصورة دائما او في الاكثر وهذا هو مرادنا بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة في الصلوح للغاية فذلك الاختلاف
ليس لماهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في البر افادت في ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت افادت تلك الخاصية
لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت لا لخاصية اخرى كانت القوة المستكنة في البرة لذاتها متوجهة الى الفعل ويكون
مصدر ذلك الفعل منها دائما او اكثريا وبالجملة فاذا لم يكن القوى الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت البر زيتونا
والزيتون بطيخا ثم اذا ثبت ان للافعال الطبيعية غايات فنقول انها ما لم تكن ممنوة بعوايق ومعارضات فهي خيرات وتستدل عليه
بوجهين الاول انا اذا تادت الى غايات ضارة كان ذلك لا دائما ولا اكثريا بل النفس تطلب لها سببا عارضا فيقال لماذا اصاب هذا
الحيوان حتى مرض او ذبل ولماذا اصاب هذه المرأة حتى اسقطت ولو كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخير الثاني انا اذا امسنا
بعارض او قصور عاونا الطبيعة بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض او اشتدت القوة توجهت الطبيعة الى
الصحة والخير وهذا يدل على المقصود والجواب عما تمسكوا به اولا انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل الصادر
عنه غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلا عن فعل وتعينه للوقوع ويكون لكل واحد من تلك الافعال
غاية مخصوصة ويكون تادي تلك الافعال اليها لذاته لا بسبب اخر حتى لو فرضنا عدم اختلاف البواعث في الدواعي لكان يصدر
من الناس فعل واحد من غير روية ومما يقرر انه لا شك في ان الصناعات لغايات ثم انها اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها
الى الروية بل الروية تصير مانعة عن ذلك مثل ان الكاتب اذا تفكر في حرف حرف فيتبلد في صناعته وكذلك اعتصام المزلق بجعله مما

بعصمة ومبادرة اليد الى العضو للتحكك من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا فاما انما تحركه بواسطة
الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول امر
خارج عن مجرى الطبيعة فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يكون واصلة اليها والموت والذبول كل
ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن
بامداد بعد امداد ولكن لكل مدد نال فانه يقع اقل من السابق الاول فيكون ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو ذاتي
من حيث هو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة
التي فيها بالذات بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها الخاص لغايتها فاما فعل غيرها فقد لا يكون لغايتها وايضا
فان الموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب على ما عرف في علم النفس واما الزوائد
كالاصبع الزائدة في الانسان فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد
الذي فيها ولا يعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها و
هو سبب الحي لنظام العالم وله غايات اكثرية فالطبيعة على ما عرفته واما الجواب عما تمسكوا به ثالثا فهو انه لا يلزم ان يكون
لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء يقصد لها وما يقصد لذاته فلا يقال له لم يقصد و
لهذا لا يقال لم طلب الخير والصحة ولم هرب من الالم والجواب عما تمسكوا به رابعا ان القوة المحركة لها غاية وهي احالة المحرق الى تساكل
جوهرها واما العقد فانه هو الحل الجزي فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة العقد من اللوازم الخارجية واما الغاية
الذاتية فهي واحدة بل نقول فعل الطبيعة المسخنة شيء واحد بالذات وغايته واحدة ولكن هذه الآثار المختلفة من الحل والعقد والتسويد والتبييض
وغيرها انما حدثت لاجل اختلاف القوابل والمستعدات وطبايعها هذه خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات وغيرها في دفع شبهة الاتفاق
والنقض الموردة لابطال الغايات واعلم ان لنا في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض الموت كلام اخر غير ما ذكروه مذكور في بعض كتبنا
كالشواهد والاسفار **قوله** واما بيان امر العبث فيجب ان تعرف ان لكل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو
القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل
او التفكر النطقي صورة فحركت القوة الشوقية الى قوله جزئية لا تنضبط بل بيانه ان فعل العبث والجزاف غاية بالقياس الى مبدئه الذي
هو قوة شوقية خيالية وان تلك الغاية خير لتلك القوة الشوقية الخيالية وان لم يكن غاية ولا خيرا بالقياس الى القوة التي هي قبلها واخص
كلامه انه يجب ان يعلم ان الحركات مبادي مترتبة بعضها ضرورية باعيانها وبعضها غير ضرورية باعيانها فالتي ضرورية باعيانها
قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدءان لا بد من حصولهما في كل
حركة حيوانية اختيارية ولكل منهما غاية يترتب على فعلها ثم ان غاية القوة المحركة التي في العضل هي ما انتهت اليه الحركة وليس لها غاية
غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها نفس غاية القوة المحركة وانما يختلفان بالاعتبار مثل ما اذا انضجر انسان من المقام
في الموضع الذي فيه وتذكر مقاما او فوقه بحاله او مزاجه فاشتاق الى المقام فيه فتحرك اليه فكان غاية شوقه نفس ما انتهت اليه حركته الذي هو
غاية للقوة المحركة القريبة فاتحدت الغايتان وقد يكون غاية المحركة غير غاية الشوقية كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فيشتاق
اليه ويتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك
الصديق فاختلفت الغايتان واتحدت الغايتان واقول عندي انهما متغايران الا ان تغايرهما في المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية
والصورة الادراكية لشيء واحد فان المقام في الحيز المذكور بنفسه غاية القوة المحركة وتصوره وحضوره في النفس مطابقا لوقوعه
الخارجي غاية للقوة الشوقية فالمراد بالاتحاد المذكور ههنا ان لا يكون الغايتان متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما
ان يكونا متغايرتين في الخارج واما المبدأ الذي لا يجب حصوله ايضا بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيل فانه وان كان لا بد من
احدهما اذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن ادراك من قوة تخيلية

او قوة فكرية فالمبدأ الابعد للحركة اما مبدأ الفكر او مبدأ التخيل الا انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت هذا فنقول
اما القوة المحركة التي هي في العضلات فان غايتها الاخيرة موجودة كسائر القوى الطبيعية التي للاجسام ولا فرق بينها وبين تلك الطبايع
الا بان هذه مسخرة لقوة اخرى فوقها جزئية فتستجد لها في الحركة الى اي جهة شاءت بخلاف الطبايع البسيطة فان حركاتها الى جهة
معينة ولها غاية مخصوصة لا تختلف ثم ان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا
بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذي قصد فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فاما اذا حصلت الغايتان ولكن يكون
المبدأ البعيد هو التخيل وحده لا الفكر يسمى ذلك الفعل عبثا واذا تطابق المبدأن التخيل والفكر جميعا على غاية فليست بعبث ثم لا يخلو
ذلك الفعل المسمى بالعبث اما ان يكون مبدؤه هو التخيل وحده او التخيل مع طبيعة ومزاج كالتنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق
او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية ففي القسم الاول يسمى جزافا ولم يسم عبثا واما ان كان المبدأ فيه التخيل مع طبيعة يسمى
قصدا ضروريا او طبيعيا والذي كان المبدأ فيه هو التخيل مع ملكة وخلق يسمى عادة فاذا عرفت ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية
وهي خير حقيقي او ظني اما ان له غاية فلان للعبث بالحقيقة مبادئ حركية هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق وتخيل بلا فكر و
ليس مبدؤه فكر وقد حصلت الغاية التي للقوة المحركة والشوقية التخيلية ولم يحصل الغاية التي للقوة الفكرية لانها غير موجودة
حتى يكون لها غاية فظهر ان المبادي الموجودة غاياتها حاصلة فما لم يحصل من الغايات فذلك لانه لم يكن مبدؤها موجودة
واما بيان ان تلك الغاية خير حقيقي او مظنون فلان كل فعل نفساني فبشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون
سريع البطلان فلا يحصل الشعور فان التخيل شيء والشعور بالتخيل شيء اخر وبقاؤه في الذكر شيء اخر ولا يستلزم الاول للاخيرين
ولو كان كل تخيل يلزمه الشعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق والتخيل له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن هيئة
واما حرص بعينها كالحركة للمريض والحس للمحسسة على احداث فعل من القوة فذلك كله لذة بحسب القوة التخيلية واللذة شيء
خير بالقياس الى ذلك الشيء وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم وراء
هذه علل واسباب لتخصيص الحركات الجزئية لا ينضبط فثبت ان لكل فعل غاية هي خير بالقياس الى فاعله وعلمت ايضا ان غاية
كل حركة له هي جنس فاعله فالطبيعي للطبيعة والنفساني للنفس والعقلي للعقل **قوله** واما الشك الذي يليه فينكشف بان
يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي ان
الغاية الى قوله لا العرض الاتفاقي هذا الشك هو الذي اشار اليه بقوله ثم لقائل ان يقول فقد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما
لكل ابتداء ابتداء والجواب الذي ينكشف به حاله موقوف على مقدمة وهي ان تعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري
الذي هو احد اقسام الغاية بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية او ضرورية فاعلم ان الغاية الضرورية اما ذاتية
واما عرضية فالغاية الذاتية هي الغاية التي توجهت اليها الطبيعة او الارادة وطلبتها لذاتها والعرضية ما لا يكون كذلك
وهو احد امور ثلثة احدها الامر الذي لا بد من وجوده متقدما على وجود الغاية حتى توجد الغاية المطلوبة مثل صلابة الحديد لا بد منه
من القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة كما في الافعال الطبيعية او بالظن كما في بعض الافعال الاختيارية وثانيها شيء لا بد من وجوده
حتى يوجد الغاية ولكن لا بمعنى انه علة للغاية بوجه من الوجوه مثل انه لا بد من جسم ادكن حتى يتم به القطع ولا مدخلية للدكنة
في كون الحديد قاطعا الا انها لازمة له وثالثها الامر الذي يترتب حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغائية لفعل التزويج
هي التوليد ثم يتبعه حب الولد وتسليته لا انها ان يكون لاجله التزويج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض لا بالذات لكن الضرورية
منها لا الاتفاقية **قوله** وقد علمت الغايات الاتفاقية في موضع اشارة الى ما ذكره في اوائل الطبيعيات وتلخيص ما ذكره هناك مع مزيد
تحقيق وتوضيح ان كل مسبب فله سبب فاما ان يكون حصوله عن سببه دائما او اكثريا او على سبيل التساوي او على الاقل فان
كان على الوجهين الاولين فلا يقال انه اتفاقي واقع بالاتفاق اما في الدائم فهو ظاهر واما في الاكثري فهو السبب الذي يتوقف
استكمال سببيته على حصول قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة والفرق بين الدائم والاكثري هو ما ذكرناه من ان الدائم ما يجتمع في علته جميع القيود المعتبرة

في عليتهما والاكثري ايضا مع وجود تلك القيود دائميا وهذا الحكم مطرد لا يختلف بالعلل الطبيعية والارادية فان الارادة ما لم يتجزم امتنع
استحال كونها مؤثرة واذا صارت جازمة ووانت الاعضاء بالحركة ولم يقع سبب مانع او ناقض للعزيمة تخلف الفعل عنها كالطبيعة
فاذا كان الاكثري من جنس الدائم والدائم لا يقال انه بالاتفاق فالاكثري ايضا كذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان السبب الذي من شانه ان
يتادى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا ما هو السبب الاتفاقي فان من الامور ما يكون بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون
على الاقل كوجود ستة اصابع للانسان وهما قد يكونان باعتبار ما واجبا فذلك لانك اذا اشترطت في كف الجنين ان المادة فضلت
عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة المخلقة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يخلق اصبع زائد وبالجملة
فلو ان انسانا احاط بالكل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيئا موجودا بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق
انما يكون موجودا بالاتفاق اذا اخذت بالقياس الى من لم يعلم اسبابها واما اذا قستها الى من علم اسبابها لم يكن شيء من الوجود اتفاقيا
ومثال هذا في الاصبع الزائدة فانها وان كانت بالقياس الى الجاهل باسبابها وبالقياس الى هذا الشخص اتفاقية فهي بالقياس الى علم الله
وبالقياس الى الكل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق وكذلك اذا عثر انسان في مشيه على كنز فانه بالقياس الى العاثر والى الجاهل
بالاسباب التي ساقت العاثر الى الكنز بالاتفاق فاما بالقياس الى علم الله عز وجل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم
ان الاتفاق والبخت انما ينسب الى ما كان من شانه ان يكون سببا مؤديا اليه ولكن لا دائما ولا اكثريا واذا لم يكن مؤديا اليه لم يقل فيه انه اتفق
مثل قعود زيد عند كسوف الشمس فانه لا يقال قعود زيد اتفق ان كان سببا للكسوف الشمس بل الاتفاق انما فيما من شانه ان يؤدي اليه
حتى لو فطن الفاعل بما يجري عليه اسبابه صح ان يريده ويختار يصح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق لان يلقى الغريم في الطريق
فان خروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدي في اكثر الامر الى مصادفته واما خروج غير العارف فربما يؤدي وربما لم يؤد فهو
بالقياس الى العارف غير اتفاقي وبالقياس الى غير العارف اتفاقي ونقول ايضا ان السبب الاتفاقي قد يجوز ان يتادى الى غاية الذاتية
ويجوز ان لا يتادى مثل ان الرجل متوجها الى دكانه مثلا فلقي غريما له فربما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية وهي الدكان وربما لم
ينقطع بل تخلص من الغريم ووصل الى ما قصده وكالحجر الهابط اذا شج فربما لم يهبط وربما هبط اليه فان وصل الى غايته الطبيعية فيكون
بالقياس اليها سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا واما اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا
والاتفاق اعم من البخت وكانهم لا يقولون بختا الا لما يؤدي الى شيء يعتد به ويكون مبدؤه ارادة من ذي اختيار نطقي واما ما مبدؤه
طبيعة كالعود الذي ينشق فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختا الا اذا قيس الى مبدأ اخر ارادي فان
الامور الاتفاقية تجري على مصادمات تحصل بين الشيئين او اشياء وكل مصادمة فاما ان يكون كلا المتصادمين متحركين الى ان
يتصادما او يكون احدهما ساكنا والاخر متحركا اليه فاذا كان كذلك فجائز ان يتفق حركتان من مبدأين احدهما طبيعي والاخر ارادي
يتصادمان عند غاية واحدة يكون بالقياس الى الارادي خيرا يعتد به او شرا يعتد به فيكون ذلك بختا ولا يكون بالقياس
الى المحرك الطبيعي بختا وفرق بين رداءة البخت وسوء التدبير فان سوء التدبير هو اختيار سبب في اكثر الامر يؤدي الى غاية
مذمومة ورداءة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر غير مؤد الى غاية مذمومة لكن في حق صاحبه يؤدي اليها والشيء الميمون هو
الذي قد تكرر حصول السبب الخير الاتفاقي عند حصوله والمشؤم بالعكس منه فقد علمت ان السبب الاتفاقي ما يكون تاديه الى المسبب
لا دائما ولا اكثريا ووقع بين الاقدمين خلاف عظيم في وجود الامر الاتفاقي وعدمه وظاهر ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق
لفظ الاتفاق لان الاختلاف في الاسامي غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع في ان السبب هل يجوز ان يكون تاديه
الى المسبب على التساوي او اقليا ام لا فبعضهم جوزه وبعضهم منعه والذي للمانعين ان يتمسكوا به هو ان السبب اما ان يستجمع
في شرائط سببيته فوجب ان يكون مستقلا بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دائما لما مر من امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة وان لم يكن مستقلا بالتاثير فلا بد معه من امر اخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده لا يكون سببا اتفاقيا
لان السبب الاتفاقي لشيء ما من شانه ان يكون ممكن التادي الى ذلك الشيء والحاصل انه ان كان سببا مستقلا كان واجب التادي
الى المعلول وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التادي اليه والحجة المحكية عنهم في الطبيعيات هذه اذا وجدنا للحوادث اسبابا معلومة

امتنع

امتنع ان يتركها او يبطل بها غاية مجهولة من البخت والاتفاق فان حافر بئر اذا عثر على كنز جزم اهل العادة بان البخت السعيد لحقه و
ان انزلق رجله حتى انكسر جزموا بان البخت الشقى لحقه وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى الدفين يجده ويقولون ان فلانا لما
خرج ليقعد الى دكانه رأى غريما فظفر بحقه اتفاقا وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه ولم يحس بصر فانه رآه
ليس لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز
ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فيعطل
الاخر بوضعه لا في نفس الامر لانه صالح لان يجعل غاية اليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية
له ونقول لمثبتي الاتفاق ان يجيبوا عن الاول فيقولوا ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولها معها دائما
والا لكان لابد معها من قيد زايد فيكون العلة لذلك المجموع فيكون مركبة لا بسيطة وقد فرضناها بسيطة هف فاما المركبة فان كان
حصول المعلول دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا وكذلك القول في المتساوي والاقلي فاختلاف المعلولات في الدوام
والاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف اجزاء العلة في ذلك فاذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كل ما لابد منه في تحقق العلة
فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما يكون الجزء المحصل الوجودي سببا واحدا وح يصادف الاثر لاجزاء واما ساير الامور
المعتبرة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحصول القابل ثم ان كان حصول انضمام ساير القيود مع حصول ذلك الذات
دائما قيل ان صدور المعلول من العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك في المتساوي
والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلابد من استناده الى الواجب
فيدوم بدوام الواجب فيدوم المعلول لدوامه فنقول ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركات الدورية واتصالات
الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافاتها في ساير الحوادث واما الحجج المذكورة في الطبيعيات
فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليها الشئ كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول
وليست غايات بالمعنى الثاني واما قوله الغاية لا يصير غاية بالوضع فهو غير مسلم الا ترى ان الوضع والجعل ان يجعل بعضها اكثريا
وبعضها اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به في الاكثر فاذا كان اختلاف الجعل مما
يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا او غير اتفاقي فهذا بيان الغايات الاتفاقية
وتحقيق الحال فيها ودفع الشكوك والشبه الموردة فيها وانما بسطنا الكلام في تحقيق هذا المرام لان اللايق بهذه المباحث
لكونها من احوال الموجود بما هو موجود ان يذكر في هذا الموضع من الفلسفة الاولى دون الطبيعيات والذي ذكرها الشيخ انما
ذكرها على سبيل المصادرة والمبتدئ دون ان يكون مسئلة فيها ونحن لما ذكرنا هنا رجوع الرجل الالهي في شئ من مسائل علمه
الى صاحب علم جزئي طبيعيا كان او غيره سيما في المبحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع والتسليم لهذا نرفع
السؤالات في اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفعل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار وهو
اربعة مجلدات كلها في الالهيات بقسميها الفلسفة الاولى وفن المفارقات **قوله** واعلم ان وجود مبادئ الشر في
الطبيعة هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في الصناعات التي هي الجود الى قوله وهذا الكلام اعتراض متعلق
بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين ليكون اشارة الى كيفية وقوع الشر في هذا العالم ودفع الشبهة الثنوية القائلين بان
الذي الخير لا يجوز ان يكون هو بعينه الذي الشر بل لابد لوجود الشرور الواقعة في هذا العالم من مبدأ اخر غير منتهية الى مبدأ الخيرات
فقالوا بالمبدأين اثنين وحاصل ما سيأتي في دفع مذهبهم وحل شبهتهم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى مبدأ واما الشرور الاضافية
كوجود المضادات والموانع والقواطع للاشياء كالسموم والافعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوهما والاخلاق الردية كالجهل
المركب والحسد والبغض واشباهها فانما هي امور ضرورية تابعة لخيرات كثيرة على سبيل اللزوم كلوازم الماهيات التي جعلها تابع لجعل
تلك الماهيات فلو ترك وجود تلك الخيرات العظيمة لاستلزامها الشرور قليلة بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك
غير لايق بالذي الخير فيجب صدور هذا القسم من الخير ايضا من المبدأ الواحد كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر اصلا كوجود المفارقات

والفلكيات

الفلكيات فمنه كما سيجيء بيانه مفصلا والشيخ لما ذكر تمهيد الجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية التي يلزم الغايات الذاتية
وليست هي بغايات بل عرضية وذكر اقسامها الثلثة واورد لكل منها مثالا للتوضيح وتعدد اي ان وجوب مبادي الشرور التي هي ايضا لازمة
لبعض الخيرات داخل في العرضية نحو وجود القسم الثاني من هذه الاقسام فنبه على ذلك ليكون المتعلم الناظر في هذا المقام ذا بصيرة
واستعداد لفهم ما سيأتي في تحقيق مسئلة الخير والشر وبالجملة فقد فعل هذا اي الخروج عن المقصد الاصلي والغرض كما ذكره تسهيلا على المتعلم
واشفاقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه وقال الذي يجب في الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية
هذا هو الجواب عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولا بد في دفعه من مقامين احدهما اقامة البرهان على بطلانها
ودفوعها عند غاية لا غاية لها ذاتية والثاني بيان ان المتعاقبات الى لا نهاية ليست هي بغايات ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل
التمامية هي التي يكون مطلوبة لذاتها فلو وجدنا عللا تمامية لا نهاية لها فاما ان يكون منها شيء مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان
فيها ما يكون مطلوبا لذاته فعنده انقطع التسلسل وان لم يكن فيها شيء مطلوبا لذاته فليس هناك علة تمامية فيثبت ان من يجوز التسلسل
في العلل التمامية يرفع العلل التمامية وابطالها واما المقام الثاني فهو ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقال لا غاية لها او
يقال غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في نتائج غير دفعه
عن القياسات فلا تناهي فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول الى اخره وتقريره انه ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم الماهيات
الجنسية لمقتضياتها وعدم تمامها مثل ان يوجد جوهر او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط ولا ان يوجد شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج الى الاشخاص
ولا الى توالد وتناسل فلا جرم لا يوجد منها اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة
فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية وانه من ان لا تناهي الاشخاص غاية ذاتية فذلك ايضا معنى واحد غير معنى كل شخص فالذي
يذهب الى غير النهاية هو شخص بعد شخص لا الى انتهاء بعد لا انتهاء فالذي يؤدي الى ثان والى ثالث الى رابع فليس هو بغاية ذاتية لشيء واحد
بل لامور كثيرة والشيء الواحد لا يكون له الا غاية ذاتية واحدة ونحن اذا اوجبنا التناهي في الغايات فانما اردنا بها الغايات الذاتية
دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية
سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن
لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت المتعاقبة غايات عرضية واما القياسات والنتائج فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا العلل
الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات
كثيرة فذلك جائز وههنا الكل يقاس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فهذا لا يناقض ما ذكرناه فهذه
نبذة مما ذكره الشيخ وباقي معاني الفاظه وفوائد كلامه واضحة لا يحتاج الى تبيين **قوله** واما الشك الذي يليه فينحل بان يعلم ان الغاية
تفرض شيئا وتفرض موجودا اذ فرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا اقول هذا الشك هو الشبهة الاخيرة التي بيناها
على ان العلة الغائية لو كانت موجودة يلزم ان يكون شيء واحد متقدما على نفسه بمراتب ويكون معلول الشيء علة لعلة علته وحلها بيان
كيفية علية العلة الغائية وهو ان العلة الغائية لها ماهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين الماهية والشيئية وبين الوجود والهوية
وان لم ينفك احدهما عن الاخر لما علمت من بطلان مذهب القائلين بثبوت الماهيات المعراة عن الوجود كالمعتزلة القائلة بشيئية المعدومات
وكل علة غير واجبة الوجود فلها ماهية ووجود فالعلة لها ماهية ووجود فهي بماهيتها علة لكون سائر العلل عللا بالفعل فيكون
العلة الغائية في وجودها معلولة لمعلولها نفسها في شيئيتها ولكن لا مطلقا فان تلك الشيئية ما لم تكن متصورة معلومة لا يكون
علة للشيء قال الامام الرازي في بعض تصانيفه ان هذا يقتضي ان لا يكون للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك له
ينافي مذهب الشيخ وسائر الحكماء حيث ذهبوا الى انه ما من فعل طبيعي او نفساني الا وله علة غائية ذاتية والجواب عنه بوجهين احدهما
ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهو التزام ان للطبائع شعورا ولو كان ضعيفا وثانيهما ان الطبائع الجسمانية غير منفكة

عن مبادی نفسانية او عقلية وهی كالمنجر لها لتلك المبادی نسبتها الی تلك المبادی كنسبة القوة المحركة التی فی العضو منا الی نفوسنا فی حركاتنا الاختيارية فالعالم كله ذو حيوة حيوانية الا ان الحيوة فی بعضها كامنة مستورة وفی بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية وتحقيق هذا المطلب يحتاج الی بسط فی الكلام ليس هنا موضع بيانه فاذن العلة الغائية بمهيتها وشيئيتها علة لعلية ساير العلل واما بوجودها فان الغايات ان كانت امورا حادثة تنتهی اليها الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك لم يكن ساير العلل عللا لوجودها بل هی علة لها وجودا وشيئية وقد تبين ان العلة الغائية بذاتها ومهيتها علة لساير العلل واما كونها معلولة فی وجودها فذلك ليس بلازم والحق انها ان كانت حادثة كانت معلولة فی وجودها لساير العلل والا فلا فاذن علّيتها لساير العلل امر لذاتها واما معلوليتها فليست لذاتها بل لاجل حدوثها **قوله** واعلم ان الشیء يكون معلولا فی شيئيته ويكون معلولا فی وجوده الی قوله لا يخفی لما ذكر ان الشیء قد يكون فی شيئيته علة وقد يكون فی وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثانی كساير العلل اراد ان يذكر هذا التقسيم فی جانب المعلولية ايضا فذكر ان المعلول قد يكون معلولا فی شيئيته وقد يكون معلولا فی وجوده فالاول كالمحدود بالنسبة الی احد اجزائه كالاثنين فانه فی شيئيته معلول لكل من وحدتيه وكالحيوان فان مهيته ومعناه متقومة من معنی الجسمية والنمو والحس والشيئية مكشوف فان وجود الاثنين يحتاج الی فاعل يجعله وغاية يكون لاجلها وكذا الحيوان مفتقر فی وجوده الی فاعل وغاية غير ما يحصل به مهيته من جهة الاجزاء ومما يجب ان يعلم ان علة الشيئية لا يكون الا شيئية اخری داخلة فی المعلول فيجوز ان يتقرر من الشيئيات المحضة شيئية المعلول واما وجوده فلا بد فيه من وجود امر يكون اقوی فی الموجودية من وجود المعلول فمعلول المهية اقوی تحصلا من مهية علته فان تحصل النوع اقوی من تحصل جنس جنسه وهكذا الی جنس الاجناس الذی لا ابهام فيه فهو فی غاية الابهام وذلك بعكس معلول الوجود فانه يكون اضعف قواما من وجود علته ووجود علته اقوی من وجوده وعلة علته اقوی من علته وهكذا الی ان ينتهی الی علة العلل وهی غير متناهية القوة والشدة والقدرة وفوق ما لا يتناهی **قوله** وكذلك قد يكون الشیء امرا حاصلا موجودا فی شيئيته مثل العددية للاثنينية هذا تقسيم آخر للشيئية وهو انه كما ان الوجود منه ما هو داخل فی الموجود ومنه ما هو عارض له فالاول كوجود اجزاء المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثانی كوجود الاعراض فكذلك الشيئية قد يكون حاصلا فی شيئيته امر داخل فيها وقد يكون زائدا عليها فالاول كشيئية العدد للاثنينية وشيئية الجسم للحيوانية والثانی كشيئية التربيع الحاصل فی جسم طبيعی كالحجر والخشب ونحوهما فان مهية التربيع واجزائها معا خارجة عن مهيات الاجسام الطبيعية كذا شيئية ساير العوارض مثل البياض واللون والطعم والرايحة وغيرها من الكيفيات **قوله** والاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض اعنی التی لا يتحدد الا بها قد مر فی مباحث المهية انه قد يكون الحد زيادة علی المحدود كما فی حد الاصبع وحد الفطوسة فيوخذ الانسان فی حد الاصبع وهی صورة جوهرية ويوخذ الانف فی حد الفطوسة وهی عرض ولا يعنی لكون الشیء علة لشيئية امر الا كونه جزءا من حده فثبت كون الاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض واما كونها علة لوجود بعض الصور والاعراض دون الشيئية فذلك فی الصور والاعراض التی ليس حدها متعلقا بتلك الاجسام التی يتوقف عليها وجودها وقوله كما ظن فی التعليميات كذلك التقييد المنفی اشارة الی ظن جماعة توهموا ان التعليميات كالكرة والاسطوانة وغيرهما يفتقر فی حدودها ايضا الی الاجسام الطبيعية ودون ذلك ظن فاسد اذ المراد بالجسم الطبيعی ما له مادة استعداد خاص لصورة معينة ذات حركة وسكون طبيعيين ولها جهتا فعل وانفعال مخصوصين والامور التعليمية لا يستدعی مهيتها شيئا من هذه الاشياء ولا وجودها ايضا علی الاطلاق بل وجودها فی عالم الطبيعة لا يكون الا فی جسم طبيعی ای جسم طبيعی كان كما فی علم مباحث الكم واعلم ان الغرض من ذكر هذه الاحكام للشيئية بما هی شيئية ان يسهل التصديق بكون العلة الغائية فی شيئيتها متقدمة علی ساير العلل كما قال فعند ذلك يسهل ان نعلم ان العلة الغائية فی الشيئية قبل العلل الفاعلية والقابلية وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة يعنی ان العلة الغائية لها تقدم علی ساير العلل والصورية من جهتين من جهة الشيئية ومن جهة وجودها الذی فی نفس الفاعل لذلك الفعل لا فی نفس غير ذلك الفاعل ولا فی نفس ذلك الفاعل لغير ذلك الفعل اما الاول فلانها يوجد اولا فی نفس الفاعل ثم ينبعث منه تصور الفعل الذی لاجلها وما يتوقف هو عليه من القابل وكيفية تصوره

يتادى اليها واما الثانى والثالث فليس لها تقدم بحسب وجودى على بعض العلل بحسب عالم الاخرى ولهذا قيل الصورة بقوله من جهة
ما الصورة علة مؤدية اليها لما علمت من ان الصورة لها اعتباران احدهما اعتبار انها داخلة فى قوام ماهية المركب وعلة صورية له ليصير بها
كاملا بالفعل وهى بهذا الاعتبار غير مؤدية الى شئ اخر هو غاية وثانيهما اعتبار انها واقعة فى طريق التادية الى كمال اخر وهى
بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية وباقى الفاظه غنى عن الشرح **قوله** فلذا اذا كانت العلة الغائية فى الكون ولما
اذا كانت العلة الغائية ليست كذلك قد سبق منا ذكر هذا الحكم وتقسيم الغاية الى ما تحت الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية
التى ليست فى الكون ليست معلولة لشئ من العلل الاربع لا فى كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا فى احدهما الذى هو الوجود
والحصول كما هو دأب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذى هى به علة لغيرها من العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كان
وجودها حادثا ام لا ولكن التى عرض لها الوجود الحادث تفتقر فى وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات كون لم يكن معلولة
لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لسائر العلل ولكن بمعنى ان يكون علة لان الفاعل والقابل قد يكون
ذاتاهما موجودتين ولا فعل ولا انفعال لكن لم يتصور الفاعل ماهية الغاية فاذا تصورها فعل الفاعل فى القابل فحصلت الصورة فى القابل
لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هى التى تجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا وكذا تجعل الصورة كانها موجودة ولكن لا فى نفسها بل
لتتادى الى الغاية المطلوبة سواء كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك فى الغايات التى هى خارجة عن عالم الكون او
مترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما فى الغايات الكونية المتلاحقة فاذن الذى بالذات للسبب الغائى بما هو سبب غائى
ان يكون سببا لسائر الاسباب متقدما عليها بما هى اسباب وقد يعرض له من جهة ان وجود معناه ومهيته فى الكون ان يكون معلولا
لها متاخرا عنها فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا لنفسه وفاعلا وغاية ومن نظر حق النظر وكان
ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه ان الغاية مطلقا كمال الوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى مرتبة ما كماله وغايته نفس ذاته
اذ لا كمال فوق ما هو عليه من وجوده لانه بذاته تام فغايته كل غاية كما هو فاعل كل فاعل والثانى ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو يفعل
الفعل لاجل ما فوقه الذى لا يتعلق وجوده وهى مرتبة العقول الفعالة للاشياء لاجل اتصالها بما فوقها والثالث مرتبة ما كماله منفك
عنه لكن له ان يبلغ الى كماله ويلحق اوله يلحقه من غير ان يبطل ذاته وهى مرتبة النفوس بما هى نفوس فانها تفعل افاعيلها من التحريكات
والتدبيرات لان يتكامل وجودها ويتجرد عن التعلق بالابدان والمواد الكونية وتصير جوهرا مفارقا مستقل الوجود ذاتا
وفعلا والرابعة مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها متاخرة عن وجوداتها التى فى اوائل الكون وهى متوجهة فى افاعيلها الى
كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد فى ذواتها فالصورة النطفية اذا بلغت حد الحيوانية بطلت الاكوان التى لها قبل الحيوانية وهذا
لاجل نقص الوجود الطبيعى وضعف وحدة الصور الطبيعية وتجدد ذاتها كما علمت مرارا فالغاية معنى واحد فى الجميع فما قيل
ان الغاية فى الحركة والمتحرك معناها غير معنى الغاية فى الفاعل وانها فى الفاعل بمعنى الغاية وفى المتحرك بمعنى النهاية ليس بشئ
بل فى الكل بمعنى واحد وهو الكمال والتمام وقوله وهذا من المبادى الطبيعية قد ذكرنا ان التى اوردها الشيخ فى اوايل الطبيعيات
من احكام العلل الاربع سواء كانت علة مختصة بالامور الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة بها كالفاعل والغاية كان
ايرادها على وجه المبدئية والتسليم **قوله** واما البحث الذى بعد هذا فينكشف بما نقول ان الغاية التى يحصل فى فعل الفاعل
ينقسم هذا البحث اشارة الى ما ذكره بقوله ومما يليق ان نتكلم فيه لتعلق حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير شئ واحد ام مختلف وايضا
ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول اعلم ان الغاية منقسمة اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة تحت الكون
والتى هى من القسم الثانى فهى اجل وارفع من ان يجرى فيه بعض الاعتبارات التى سيجئ من كونها وجودا او صورة واما التى من القسم
الاول فهى لا تخلو اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية فى القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك وح لا بد ان يكون
صورة او عرضا فى ذات الفاعل لاستحالة ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا فى مادة ولا من مادة لان كل حادث كائن
مسبوق بمادة او ان يكون موجودة فى مادة اخرى غير مادة الفعل اصلا لانها لا يكون موجودا لا فى الفاعل ولا فى القابل فلا يكون
موجودة اصلا على انك قد علمت منا ان الغاية فى كل فعل هو ما يستكمل به الفاعل لكن الفاعل القريب للحركة علته صورة او عرض

في مادة نفسه والفاعل البعيد للحركة كالنفس المحركة للمادة بتوسط قوة طبيعية فغايته لا محالة ليست في مادة بل في نفس الفاعل وكل فعل له فاعل
بعيد وفاعل قريب ملاصق للمادة فله غايتان متغايرتان بالذات او بالاعتبار غاية هي صورة او عرض في مادة الفعل وغاية هي صورة
او عرض في نفس الفاعل كما سيلوح في كلام الشيخ فمثال القسم الاول اي الغاية التي تكون في القابل لا في الفاعل ولا يحتاج لم يكن غاية اخرى
للفاعل البعيد كما اشرنا اليه صورة الانسانية في مادة الانسانية اعني صورته الطبيعية فانها غاية للقوة الفاعلة للنطفة في مادة متهيئة لتكون
صورة الانسان واليها يتوجه فعل تلك القوة الفعالة بتوسط القوى المباشرة لتحريك تلك المادة وتهيئتها لقبول تلك الصورة ومثال
القسم الثاني وهي الغاية التي يكون حصولها في الفاعل لا في القابل ولا محالة هي الغاية التي يؤمها الفاعل هو الاستكنان اي متخذ الكن
وهو الموضع الذي يستتر به من برد ونحوه وهو غاية لمستبني البيت واما الذي هو فاعل البناء اي مبدء حركة المادة من الطين واللبنات
والخشب وغيرها على وجه المباشرة الى ان يقبل صورة البيت مثلا فغايته نفس تلك الصورة والاستكنان ليس صورة البيت
وصورة البيت غاية للقوة الحركية الملاصقة لتحريك المادة والاستكنان غاية للقوة النفسانية الداعية لان يستبني ويجعل
الفاعل للبناء بالقوة فاعلا له بالفعل سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء امرا مغايرا له او متحدا معه ضربا من الاتحاد
وحينئذ يكون الغايتان ايضا كذلك **قوله** ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة
وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدءا قريبا للحركة بل ما هو كذلك هو الذي ذكرناه اولا من ان الغاية هي تمام الفاعل من حيث
هو فاعل فان كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل ايضا قوة ملاصقة لها وان كان الفاعل بما هو فاعل جوهرا روحانيا كانت غايته
ايضا صورة او كيفية روحانية فحينئذ لا حاجة في بيان كون الغاية لها اعتبارات واقسام شتى الى التقسيم لها على الوجه الذي ذكره
الشيخ من انها قد يكون في منفعل قابل وقد لا يكون في منفعل قابل فيكون في فاعل بل يكفي ان يقال ان الغاية اذا كانت صورة او عرضا
في قابل منفعل فلها نسبة الى امور كثيرة الى اخر ما ذكره وذلك لان التقسيم المذكور يوهم ان بعض الغايات خارجة عن ان يكون
عائدة الى فاعلها وليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجله فعل فلابد ان يكون امرا لاحقا بفاعل ذلك الفعل ثم لا يخفى
ان الفاعل لهذه التغيرات والحركات ليس فاعلا محضا بل هو فاعل ومنفعل جميعا كل منهما من جهة وذلك من حيث اشتماله على قوة
القبول وتعلقه بالمادة الجسمانية بوجه من الوجوه **قوله** فان عرض ان ما غايته صورة في المادة المتعاطاة اه يعني انه قد يتفق ان
يكون فاعل واحد لفعله غايتان احدهما صورة او هيئة في مادة والاخرى امر ليس في مادة ومثل ذلك الانسان يبني بيتا ليسكن
هو نفسه فيه فيكون له جهتان جهة كونه مستكنا طالبا للكن وجهة كونه بانيا فهو من جهة كونه طالب الكن داع الى البناء وعلة
غائية للبناء وعلة فاعلية بعيدة له ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن لما علمت من كون فاعلية الفاعل معلولة لما هو علة
غائية وعلة اولى فههنا كون الباني بانيا معلول للطالب الكن فههنا فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد والثاني
هو الفاعل المباشر فلهما غايتان فيكون الغاية لما هو مستكن هي الكن وهي غير الغاية لما هو بان وهو صورة البيت فيكون الانسان
الواحد له غايتان لانه يجمع فاعلين واما حكم الشيخ بان وحدته يكون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض الوحدة التي التأليفية
ليست طبيعية بل مجرد الاجتماع الذي عرض بتعمد وتصنع فهو وان كانت كذلك في المثال الذي ذكره من كون انسان واحد مستبنيا
وبانيا ولكن ليست كذلك على وجه الكلية والعموم فرب فاعل لفعل غير صناعي يكون له غايتان غاية هي صورة او حالة في مادة فعله وغاية
هي صورة او حالة في نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدن كالفلك وكالحيوان الارضي يكون لافعاله النفسانية غايتان ولا شبهة
كان ذاته الوحدانية مركبة من جزئين فكذا فعله مركب من فعلين احدهما جسماني والاخر تصوري وكذا غاية ذلك الفعل غايتان كالحركة
الصادرة من الفلك فان نفس الفلك بتحريك الطبيعة الفلكية لاجل غاية هي التشبه بالكامل من جميع الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانية
من القوة الى الفعل وذلك بارادة تعقبها ارادة وتصور بعد تصور ووضع بعد وضع فالغاية الاخيرة لنفسه هي ادراك حصول التشبه
بالمعشوق الخير والغاية الاخيرة للطبيعة جسمه استيفاء الاوضاع ثم كل حركة جزئية لاشتمالها على وضع بعد وضع له وتصور بعد تصور لها
غايتان جزئيتان وضع خاص لجسمية الفلك وتصور خاص لنفسه الجزئية والوحدة في الغاية كالوحدة في المبدء وكالوحدة في الفعل ولا
شك ان وحدة الفلك المركب من المبدئين بل من المبادي عقل ونفس وطبيعة وحدة طبيعية فكذلك وحدة الغاية بل الفعل ايضا

فنقول

فظهر انه قد يكون ما غايته فعله هيئة في مادة وما غايته فعله هيئة ليست في مادة ذاتا واحدة وحدة طبيعية غير عرضية نعم قد يتفق في الافاعيل
الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة مبدأ فعلين صناعيين احدهما بالمباشرة البدنية والاخر لا بالمباشرة وكذا غايتاهما وحينئذ يكون وحدة
المبدئين وحدة عرضية كما في المثال المذكور ولعله اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي لا انقسام فيها فالحكم المذكور
صحيح الا انه ليس فيه جدوى ظاهر **قوله** واذا قد تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول
بالفعل والوجود الى قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني التي هي صورة او عرض في ما
جسمانية اربعة امور متغايرة وان كان تغاير الاثنين منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل والحركة فللغاية نسبة الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من هذه النسب اسم خاص لمعنى لغوي بحسبها فهي بالقياس الى الفاعل غاية والى الحركة
نهاية والى القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح **قوله**
واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فيعني انها ليست صورة للمادة المنفعلة الى قوله العلة التمامية معناه واضح غني عن الشرح لكن هاهنا بحث
وهو انا لا نسلم ان الغاية في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل منفعل وكذا لا نسلم ايضا انها ليست نهاية الحركة وذلك لان الغاية المبحوث
عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال التي لها غايات حادثة لا يخلو عن حركة وانفعال
فان المحرك الذي لا يتحرك اصلا منحصر في العقل وما فوقه فالنفوس المحركة للاجرام لها غايات ليتم بحسب ذواتها كما ذكره الشيخ وانها لا تخلو
في تحريكاتها الاجرام عن تصورات متجددة جزئية تنتهي الى غايات تصورية فاذن لا فرق بين القسمين من الغاية الا بان القابل في احدهما
مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية بالوجود والذات وفي الاخرى مادة روحانية وان جهة القبول والقابلية
فيها تغاير جهة الفعل والفاعلية تغايرا لا بالمباينة فالاعتبارات والاسامي كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا **قوله** واما
الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل الذي ذكره من قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق
بين معنى الغاية ومعنى الخير ولما ظهر منهما بيان الفرق بين معنى الجود والخير فذكر الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل
اي مباين الذات لذات الفاعل له اعتبار نسبة الى قابله المستكمل به ونسبة الى فاعله الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباين الذات
للفاعل اذ الصادر من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار وما يشبهها مثلا لا يسمى جودا باي
اعتبار اخذ ثم انه اذا نسب الى فاعله المباين الذي يصدر عنه فلا يخلو اما ان يقتضي لفاعله انتفاعا لا بوجه من الوجوه من جهة سواء كان
بنفس ذلك الصادر او بما يتبعه او لا يقتضي شيئا من ذلك اصلا فالثاني يسمى جودا والاول لا يسمى جودا عند التحقيق واذا نسب الى المنفعل
كان خيرا فاعتبر في تسمية الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا له وهو ظاهر وكذا اعتبر في تسميته خيرا ان يكون
مقيسا الى قابله لا الى فاعله الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا الامر المسمى بالجود بالقياس
الى فاعله غير حاصل لفاعله بل لمنفعله واعلم ان مفهوم الجود والخير وما يجري مجريهما من الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل ما هو كذلك
لا بد وان يكون حدودها الاسمية مشتملة على الامور التي هي مقيسة اليها ولهذا اخذ في تعريف البناء البناء وفي تعريف الملك المملكة لكن
على وجه لا يلزم منه تعريف احد المتضايفين بالاخر بما هو مضاف بل بالسبب الموقع للاضافة كما قرروه في موضعه فلاجل ذلك اخذ الشيخ
اولا في معنى الجود المقايسة الى الفاعل وفي معنى الخير المقايسة الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي
فذكر اولا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي **قوله** ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات
افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وانما قال قوله وما يقوم مقامه لان اراد به مثل الكرم والعطاء والاحسان وما يجري مجريها من
معانيها من معنى الجود وقوله افادة المفيد لغيره فائدة بمنزلة الجنس القريب للجود لصدقه على المعاملة ايضا وما هو بمنزلة جنسه البعيد هو
مفاد قولنا افادة المفيد فائدة فان مبدأ الاعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كسخونة النار وبرودة الماء مفيد فائدة لنفسه وهو
مع ذلك ليس بجواد ولا معامل وقوله لا يستعيض منها بدلا بمنزلة الفصل المميز للجود من المعاملة باقسامها كالبيع والشرى والاجارة
والمناكحة وغيرها فان من افاد لغيره فائدة ليستعيض منه بدلا لم يكن جوادا بل معاملا فقد اعتبر فيه ثلثة امور احدها الافادة والثاني
ان يكون الافادة لغيره اي لمباينه والثالث ان لا يكون لعوض وعمم العوض من ان يكون جوهرا او عرضا مستقرا في موضوع محسوس او معنى

اخر غير محسوس حتى الثناء والمدح والشهرة والصيت والتخلص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليثاب فهو مستعيض ليس بجواد وهذا التعريف احسن مما ذكره في الاشارات من قوله الجود افادة ما ينبغي لا لعوض لصدقه على ما لا يسمى جودا وهو افادة الفاعل الطبيعي شيئا لمادته المنفعلة عنه ثم ان جمهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم لا يعتنون بما ليس بمكشوف على الحس لا يعدون مثل الشكر والثناء وما يجري مجريهما من الامور المرغوبة من جملة الاعواض فيظنون ان المفيد لغيره فائدة يستعيض ويسترجع بها شكرا او ثوابا او غير ذلك من الاغراض والمقاصد المعنوية جودا ولا يسمونه مبايعا ولا معاملا وليس كذلك بل هو عند التحقيق معاوض لانه معط واخذ ومفيد مستفيد لان العوض غير منحصر في المال ونحوه بل كل غرض في الحقيقة عوض فكل معط لغرض معاوض حسيا كان الغرض او عقليا صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن الى من الجمهور تفطن ان الذي احسن اليه كان غرضه اكتساب منقبة او فضيلة لذاته لاستخف المنة عليه واستحقر العطية لديه بل انكرها وابى ان يسمى المعطي له جوادا فاذا ثبت وتحقق معنى الجود والجواد اتضح من افاد غيره كمالا بوجه من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل من فعل فعلا لغرض يرجع الى عوض فليس فعله جودا ولا الفاعل جوادا وكذا كل مفيد لقابل صورة جوهرية او لموضوع حالة عرضية وله غاية اخرى يحصل له بوسيلة ما افاده من الخير وبالحقيقة او بحسب ظنه فليس بجواد **قوله** بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات فذلك لان الغرض الى قوله وهو المطلوب بذاته مطلقا ثم ترقى الشيخ من هذا المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات بوجه من الوجوه فائدة في ذاته لما هو الاولى به واحسن واولى له وهو مستعيض كمال واولوية من غيره فبعكس النقيض كل ما هو كامل من جميع الوجوه فليس لفعله غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيقه لذلك تحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل من كل وجه هو الذي يفعل بقصد وغرض الا ان غرضه ايصال فائدة الى غيره لا الى ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذي هو ايصال الخير الى الغير ايضا يعود بالاخرة الى استكمال الفاعل واستفادته كمالا لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظه كلامه واضحة غنية عن الشرح واعترض الفخر الرازي في شرحه للاشارات بان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال الحجر الذي سقط من سقف فوقع على راس عدو انسان ما فامات ذلك العدو انه جواد مطلق لصدق تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغي لا لعوض واجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال الغير وانما وقع على راس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الدماغ والاعضاء وللموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصح او المزيل للمرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملايم وهكذا حال الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قلت فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات انتهى كلامه ونعود الى ما كنا فيه ونقول حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل فعلا اما بالطبع من غير ارادة او بارادة الغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره **قوله** واما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع به من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة لما ذكر ان كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص اراد ان يشير الى ان النقص والقصور وانحطاط المنزلة يلزم الفاعل من جهة الغايات التي يقصدها ويستكمل بها فكذلك يلزم من جهة بعض المبادي والدواعي للافعال لانها انفعالات ونقائص في الحقيقة وان كان الجمهور يعدونها من المحامد وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه كلها وان كانت احسن من نقايضها ومقابلاتها في افراد البشر كمقابلة القلب في القسوة والفرح بالاساءة او التقصير والغم بالاحسان لكنها افات وعيوب بالقياس الى احوال المبادي العقلية وما فوقها واما اطلاق الرحيم والعطوف ونحوهما على الباري عز اسمه فذلك بمعنى اخر اشرف مما يقع على المخلوق فالجود هو افادة الغير في جميع الجهات عن الارادة كما لا ما يبين ان الجود لغرض ليس بجود في الحقيقة شاد **قوله**

الى ان الجود الحقيقي هو افادة الغني في كل جهة عن الافادة كما لا ثم عاد الى بيان الفرق بين الخير والجود الذي كان بصدده فذكر ان تلك الغني
اى الكمال الذي افاده الجواد خير بالقياس الى القابل وهو جود بالقياس الى الفاعل ثم عمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان الجود لا يكون
جودا الا بالقياس الى فاعل لا يكون له غرض ولا لفعله عوض فكذلك الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس الى قابل منفعل به من فاعل لا يكون
فعله لغرض ولا لعوض اذ كل كمال الشيء فهو خير بالقياس اليه سواء استفيد من جواد حقيقي ام لا فهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة
الخير والجود **قوله** وقد تكلمنا عن العلل واحوالها وبقي ان نجعل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع كلها مشتركة ومختصة
بواحدة واحدة منها وقد علمت ان البحث عنها مطلقا من وظائف هذا العلم لانها من الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود فالبحث
عن احوال كل منها اذا اخذ مطلقا مختص بهذا العلم وانه من المبادي للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر في العلل الاربع
يجب ان يكون لهذا العلم لا لاجل ان لعلم واحد من العلوم الجزئية ان يتناولها ويبحث عنها بل لو فرض ان شيئا من العلوم لا يتناولها
كما يظن في كثير من الامور الموجودة المرتبة في العلوم ان ليس لها من العلل الا بعضها بل الا واحدة منها وهي الصورة كالتعليميات
لكان ايضا يجب النظر فيها والبحث عنها في هذا العلم وذلك بوجوه اخرى احدها ان كونها جميعا مما ينظر فيه ويثبت وجوده ولو
لامور مختلفة وفي علوم متفرقة جزئية مما يستدعي ان تحقق امرها ويعرف مهيتها ويثبت وجودها في هذا العلم اذ البحث
عن نحو وجود كل شيء في ذمة هذا العلم ما لم يتخصص بان يكون من الاعراض الذاتية للمتغيرات والمتحركات من حيث تغيرها او
للمتكمات من حيث تكميها وثانيها انا نرى كثيرا من موضوعات ساير العلوم انها متحصلة القوام والوجود من العلل الاربع كلها
وليس لصاحب العلم الذي موضوعه ذا مباد ان يبحث عن مبادي ذلك الموضوع بل يتسلمها من العلم الذي هو فوق علمه وثالثها
ان مطالب هذا العلم ليس مقصورا على معرفة احوال الامور التي هي مبادي لساير العلوم بل معظم البحث فيه عن الاقسام الاولية للموجود
بما هو موجود ومن الامور التي لا تتخصص وجودها بان يكون متكمة او متغيرة وهذه العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية
وصورة ومادة كما ينقسم الى المتقابلات وان لم يكن هذه متقابلات اذ لا يلزم ان يكون كل تقسيم تقسيما بالمتقابلين فانه قد يكون بمانع
الجمع على ان ما توهموه وظنوه ان التعليميات ليست لها علل اربع ولاجل ذلك حصروا العلوم التعليمية واستغنوا بها لعلمهم ان لها
علة غائية ليس بحق اذ ليس كل مبدأ فاعلي مبدأ حركة ولا كل غاية غاية حركة ولا كل قابل قابل تغير واستحالة فالامور التعليمية لامكان
طبايعها وافتقار ماهياتها لا يجب وجودها الا بغيرها لا بذواتها وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة في نشأة اخرى
كنشأة الخيال والوهم لكنها يلزمها المادة في وجودها الخارجي ومن جهة انفعالها لتعرضها من الانقسام وحدوث التشكل
والتناهي فنسبة المقادير الى الاشكال المختلفة والوحدات الى انواع العدد كنسبة المواد القريبة الى الصور الا ترى ان لمراتب العدد
خواص ولوازم وآثارا ليس للوحدات بما هي وحدات ولا للعدد بما هو عدد فقد ثبت ان للتعليميات مبدأ فاعليا ومبدأ قابليا و
حيث وجد وجد تمام وتمام التعليميات ليس الا من باب الاعتدال والتحديد والترتيب اما الاعتدال فلكون المستوي من السطح والمستقيم
من الخط غير مختلف الاجزاء بالارتفاع والانخفاض وكون المضلع منها فرجاريا او ككون الزاوية القائمة لا حادة ولا منفرجة وكونها
ربع الدايرة لا ازيد عليه ولا انقص منه وكذا الحال في كل قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون ازيد من قدره ولا انقص منه ليترتب عليه اثره
المطلوب منه واما التحديد فكما في الاشكال فان لكل شكل حدا واحدا او حدودا يتم بها وجوده فوجود المثلث يتم بالحدود الثلثة والمربع
بالاربعة وهكذا او الدائرة ايضا انما يتم وجودها بان يحيط بها خط واحد مستدير بجميع جوانبها فاذا انقص الخط من ذلك كانت الدائرة
ناقصة غير تامة واما الترتيب فكما في اقسام العدد فان كل نوع من انواع العدد انما يتم وجوده بان يكون احاده موجودة مترتبة فهذا ونحوه
معنى التمام في الامور التعليمية فان لم يسم احد هذا تماما كان مجرد اصطلاح وان خص لفظ التمام بما يكون غاية حركة فلا يمكن له ان يمنع كونه
كمالا وخيرا اذ لا ان الخير امر مطلوب لذاته والشر مهروب عنه مكروه لذاته وكل خير يصح التعليل به في وجود امر لاجله كيف وتلك الغايات
التي للحركات انما يتعلق بها الحركات والافعال لكونها خيرات فقط لا لكونها ما يتوصل اليها بالحركة حتى انه لو امكن نيلها بنحو آخر غير الحركة
لكان ايضا نيلها مطلوبا لكن اتفق ان بعض الخيرات مما لا يتوصل اليه لبعض الاشياء الا بالحركة فثبت ان للامور التعليمية علة غائية
قوله ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تتادى اليها اسبابها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات

فانا الصانع تمم هذا الدليل الخ على ان التعليميات غايات مقصودة يطلب لاجلها والكلام في قوة قياس شرطي استثنائي يطوى مقدما
الاستثنائية والنتيجة ويكفي فيها بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالي وهو السالب الكلي لاثبات موجبة جزئية
كانه قيل انه لو لم يكن الخواص واللواحق التي للامور التعليمية غايات مطلوبة لفواعلها ومبادي وجودها بالحركة لما كان لصانع
ان يصنعها في المواد ويطلبها الا لاجل تلك الخواص واللواحق لكن التالي باطل ونقيضها حق فكذا المقدم فان صانعا قد يحرك المادة
الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبة نفس الاستدارة بل لاجل شيء اخر من خواصها ولواحقها ككونها اوسع لما يحويه
من غيرها من الاشكال وكون المستدير ابعد من الافة من المضلع ذي الزوايا وغير ذلك من فوائد الدائرة فيكون مطلوبة
لاجلها فهي غاية وجودها فاذن قد انكشف واتضح ان هذه العلل كلها توجد في التعليميات كما توجد في الطبيعيات فهي مشتركة بين
ذينك العلمين العظيمين وهما مع اشتمالهما على علوم كثيرة تحتهما واقعان تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب هذا العلم في احوال
العلل الاشتراكها بين العلوم وللوجهين الاخرين الذين ذكرناهما قوله وليس انما ينظر اي صاحب هذا العلم في المشترك فقط اه اي ليس
النظر لصاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون في الامور المشتركة بين العلوم بل قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان من مباديه فيكون
مبادي العروض ذاتيا للامر الاعم المشترك فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئي من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم
اجيب بان العوارض التي بها يتخصص الجزئيات لا بغيرها قبلها كالفصول للانواع التي تحت جنس انما هي عوارض ذاتية لذلك الامر
الاعم الذي هو كالجنس فكذلك هذا العلم قد ينظر في عوارض مخصصة لجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لذاتها اولا
للموجود بما هو موجود او لقسم منه ولكن قبل ان يبادي العروض في الانقسام الى ان يكون موضوعا لعلم جزئي طبيعي او تعليمي او قبل
ان يبادي العارض في التخصيص الى ان يكون من اعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية كالنظر في احوال مبادي تخصيصه
بالجسم الطبيعي كالمادة والصورة له فانهما من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا متهيئا للحركة والسكون
فالبحث عنهما والنظر في احوالهما بحث ونظر في ما هو مبدأ للعلم الطبيعي ومسئلة في العلم الكلي الالهي وموضوع المسئلة مبدأ
للموضوع الطبيعي وعارض للموضوع المشترك قوله ولو كانت هذه علوما مفردة افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك
هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء يعني لو ان احدا جعل مباحث
العلل الاربع التي هي الان من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اي جعل مباحث كل منها علما مفردا وكتابا على حدة بان وضع لمباحث
الفاعل واحواله واعراضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسائله ومطالبه البحث عن اقسامه
الاولية واحواله التي تعرض له بما هو فاعل وكذا وضع لمباحث المادة علما موضوعه المادة ولمباحث
الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما اربعة كان افضل تلك العلوم
علم الغاية لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة الغائية
هي التي جعلت سائر العلل عللا كما علمت وحينئذ يكون ذلك العلم الباحث
عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الاشياء وعللها
التمامية التي بها تتم وجوداتها فان المادة يكون وجودها بالقوة و
بالصورة والحاصل من الفاعل في الغاية يحصل اصل وجودها
ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية والشيء مع تمامه اولى
وافضل منه مع نقصه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء
هو العلم التام فهو الحكمة هذا اذا جعلت
علوما مفردة واما اذا لم يكن كذلك

وهو لم يجعل الان اجزاء احد مما هو الان كذلك وهو كون مباحثها جميعا من اجزاء علم واحد هو هذا العلم يعني الفلسفة الاولى فيصح ايضا
ان يكون العلم الباحث عن العلل الغائية افضل اجزاء هذا العلم فانها ان نظر بالنظر في احوال العلل كلها على انها علم مفرد يبحث فيه عن احوال العلة بما هي علة
وعن اقسامها الاولية فيكون البحث عن كل منها جزء من اجزاء هذا العلم فح ايضا يكون النظر في احوال العلل الغائية افضلها ثم يعونه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلوته على النبي محمد وآله الاكرمين اجمعين **الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الالهيات عشر مقالات**

المقالة الاولى من جملة الالهيات ثمانية فصول

الفصل الاول من المقالة الاولى من جملة الالهيات في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى لتبين انيته في العلوم

وفي بعض النسخ المقالة الاولى فصل في ابتداء طلب ا ه

واذ قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فاوردنا ما وجب ايراده من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية فنبتدئ مستعينين بالله فنقول ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه في مواضع اخرى من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق بينهما وذكر ان النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي هي بانها اعمالنا واحوالنا فيكون الغاية

فيها حصول رأي واعتقاد ليس رأيا واعتقادا في كيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث
هو مبدء عمل وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية بحصول
العلم التصوري والتصديقي بامور هي هي بانها اعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال
القوة العملية بالاخلاق وذكر ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة هي الطبيعية والتعليمية
والالهية وان الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض
التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وان التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن
المادة بالذات واما ما هو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم ولا يؤخذ
في حدودها نوع مادة ولا قوة حركة وان الالهية تبحث عن الامور المفارقة للمادة
بالقوام والحد وقد سمعت ايضا ان الالهي هو الذي يبحث فيه عن الاسباب الاولى
للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب ومبدء المبادي
وهو الاله تعالى جده فهذا هو قدر ما كان قد وقفت عليه فيما سلف لك
من الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة
الا اشارة جرت في كتاب البرهان من المنطق ان تذكرتها وذلك ان في سائر
العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع واشياء هي المطلوبة ومبادي مسلمة
منها تؤلف البراهين والان فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم وهل
هو ذات العلة الاولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وافعاله او معنى اخر وايضا
قد كنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة اولى وانها تفيد تصحيح مبادي
سائر العلوم وانها هي الحكمة بالحقيقة وقد كنت تسمع تارة ان الحكمة هي افضل علم
بافضل معلوم واخرى ان الحكمة هي المعرفة التي هي اصح معرفة واتقنها واخرى
انها العلم بالاسباب الاولى للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولى
وما هذه الحكمة وهل الحدود والصفات الثلث لصناعة واحدة او لصناعات

مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة ونحن نبين لك الان ان هذا العلم الذى نحن
بسبيله هو الفلسفة الاولى وانها الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث التى رسم
بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم
موضوعا يخصه فلنبحث الان عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع
لهذا العلم هو انية الله تعالى جده او ليس ذلك بل هو شئ من مطالب هذا العلم
فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو
امر مسلم الوجود فى ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا فى مواضع اخر
ووجود الاله تعالى جده لا يجوز ان يكون مسلما فى هذا العلم كالموضوع بل هو
مطلوب فيه وذلك لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما فى هذا العلم
ومطلوبا فى علم اخر واما ان يكون مسلما فى هذا العلم وغير مطلوب فى علم اخر
وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا فى علم اخر لان العلوم
الاخرى اما خلقية او سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس
فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا فى شئ منها يبحث عن اثبات
الاله تعالى جده ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف هذا بادنى تامل للاصول
المكررة عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب فى علم اخر لانه يكون حينئذ غير مطلوب
البتة فيكون اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه بالنظر وليس بينا بنفسه
ولا مايوسا عن بيانه فان عليه دليلا ثم المايوس عن بيانه كيف يصح تسليم
وجوده فبقى ان البحث عنه انما هو فى هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين
احدهما البحث عنه من جهة وجوده والاخر من جهة صفاته واذا كان البحث عن
وجوده فى هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم
اثبات موضوعه وسنبين لك عن قريب ايضا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون

الا فی هذا العلم اذ قد تبین لك من حال هذا العلم انه یبحث عن المفارقات للمادة اصلا وقد
لاح لك فی الطبیعیات ان الاله غیر جسم ولا قوة جسم بل هو واحد بریء عن المادة وعن
مخالطة الحركة من كل جهة فیجب ان یكون البحث عنه لهذا العلم والذی لاح لك من ذلك
فی الطبیعیات كان غریبا عن الطبیعیات ومستعملا فیها منها ما لیس منها الا انه ارید
بذلك ان یعجل للانسان الوقوف علی انیة المبدأ الاول فیتمكن منه الرغبة فی اقتباس
العلوم والانسیاق الی المقام الذی هناك للتوصل الی معرفته بالحقیقة ولما لم یكن
بد من ان یكون لهذا العلم موضوع وتبین لك ان الذی یظن انه هو موضوعه لیس
بموضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوی للموجودات كلها اربعتها
لا واحد منها الذی لم یمكن القول به فان هذا ایضا قد یظنه قوم لكن النظر فی
الاسباب كلها ایضا لا یخلو اما ان ینظر فیها بما هی موجودات او بما هی اسباب
مطلقة او بما هی كل واحد من الاربعة علی النحو الذی یخصه اعنی ان یكون النظر
فیها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك شیء آخر او من جهة ما هی الجملة التی
تجتمع منها فنقول لا یجوز ان یكون النظر فیها بما هی اسباب مطلقة حتی یكون الغرض
من هذا العلم هو النظر فی الامور التی تعرض للاسباب بما هی اسباب مطلقة
ویظهر هذا من وجوه احدها من جهة ان هذا العلم یبحث عن معان لیست هی
من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هی اسباب مثل الكلی والجزئی والقوة والفعل
والامكان والوجوب وغیر ذلك ثم من البین الواضح ان هذه الامور فی انفسها
یجب ان یبحث عنها ثم لیست من الاعراض الخاصة بالامور الطبیعیة والامور التعلیمیة
ولا هی ایضا واقعة فی الاعراض الخاصة بالعلوم العملیة فیبقی ان یكون البحث
عنها للعلم الباقی من الاقسام وهو هذا العلم وایضا فان العلم بالاسباب المطلقة
حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسـ

للمسببات من الامور بانباء ان لوجودها تعلقا بما يتقدمها فى الوجود لم يلزم عند
العقل وجود السبب مطلقا وان ههنا سببا ما واما الحس فلا يؤدى الا الى الموافاة
وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر والاقناع الذى يقع
للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور
التى هى موجودة فى الاكثر هى طبيعية واختيارية وهذا فى الحقيقة مستند الى
اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل هو
مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل من البين بنفسه
ان للحادثات مبدء ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور
الهندسية المبرهن عليها فى كتاب اقليدس ثم البيان لذلك ليس فى العلوم
الاخرى فاذن يجب ان يكون فى هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم
المبحوث عن احواله فى المطالب مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فبين ايضا
انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذى يخص كل واحد منها لان ذلك مطلوب
فى هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هى جملة وكل ليس اقول جملى وكلى فان النظر
فى اجزاء الجملة اقدم من النظر فى الجملة وان لم يكن كذلك فى جزئيات الكلى
باعتبار ما قد علمته فيجب ان يكون النظر فى الاجزاء اما فى هذا العلم فيكون هى
اولى بان يكون موضوعه او يكون فى علم آخر وليس علم آخر يتضمن الكلام فى الاسباب
القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر فى الاسباب من جهة ما هى موجودة وما
يلحقها من تلك الجهة فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود
فقد بان ايضا بطلان هذا الظن وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى
بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه

الفصل الثانى فى تحصيل موضوع هذا العلم

فيجب ان ندل على الموضوع الذى لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا

[illegible] حاشية [illegible]

[illegible]

... قوله فصل في تحقيق موضوع هذا العلم [illegible] الفصل في بيان [illegible] الموضوع [illegible]

[illegible] موضوعات العلوم التي [illegible] هذا العلم [illegible] الكلام [illegible] موضوع هذا العلم [illegible]

الغرض الذي هو في هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك وكذلك الخلقية واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدار مجردا في الذهن عن المادة واما مقدار ماخوذا في الذهن مع مادة واما عدد مجردا عن المادة واما عدد في مادة ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان من جهة الاحوال التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات اولى بان لا يكون نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع والعلم المنطقي كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ولم يكن غير هذه العلوم علوم اخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما وعن الامور الصورية التي ليست في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام وانها كيف تكون واي نحو من الوجود يخصها فما يجب ان يجرد له بحث فليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا من جملة العلم بما هو وجوده في المحسوسات لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات فهو اذن من جملة العلم بما هو وجوده مباين فالجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهر الا محسوسا واما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظه اسم مشترك فمنه ما يقال له مقدار ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال مقدار

ويعني به كمية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق
بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان
لا يفارق المادة فانه ايضا مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ لوجودها
لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات
تستفيد منه القوام فهو اذن ايضا متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك
فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا او حملها سطحا متناهيا موجودا
فان الحد يجب للمقدار من جهة انفعال المادة بهيئة تلزمه من خارج فاذا كان كذلك
لم يكن للشكل وجود الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل واما المقدار
بالمعنى الآخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر
في ان وجوده اي انحاء الوجود هو ومن اي اقسام الوجود فليس هو بحثا عن
معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات
فبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات
ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالاته وعوارضه الا الموجود
فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها
معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود وكذلك قد توجد ايضا امور يجب ان يتحدد
ويتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام
فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد
وغيره فبعضها يستعملها استعمالا فقط وبعضها انما يأخذ حدودها
ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم
الجزئية وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات ولا
ايضا هي من الصفات التي يكون لكل شيء فيكون كل واحد منها مشتركا للكل

... لما ذكر صاحب كتاب الملل والنحل وغيره عن ارسطاطاليس حيث قال الموضوع في العلم الالهي هو الوجود المطلق ومسائله البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود والموضوع في العلم الطبيعي هو الجسم ومسائله البحث ...

والوجود بالمعنى المصدري لا يجوز موجودية الممكن به وكونه من المحمولات العقلية فان المحمول الطبيعي هو الذي يكون له تحقق وثبوت في خارج الذهن والا يكون بمعنى الكون في الثبوت تحقق في العين بل المتحقق والثابت هو الاشياء والثابتة لا احوال الاشياء وان قال احد بمحمولية الوجود باصطلاح المنطق لا يجب الى قسمته مع الحكم باشتراك اللفظ والعرض على هذا المعنى المصدري لصورة لمحموليته بالنسبة الى العرض والمحمول الذي يكون هكذا لا يكون محمولا بالذات واذا عرفت ان موجودية الممكن بالوجود الحق تعالى فيكون موجوديته بالنسبة الى الجاعل الحق بمعنى انا نفهم هذا المعنى منه وفي الحقيقة هو الذي هو في الخارج هو هذه النسبة وهذا المعنى المصدري لا يصلح لحكم من الاحكام الخارجية بالذات وبهذا التحقيق بطل راي القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود بين الواجب والممكن لان الاشتراك اللفظي هو ان يكون اللفظان موضوعين بازاء معنيين يكون كل منهما موجودا بالذات لا احدهما موجودا بالذات والآخر بالعرض لان كل ما هو موجود بالعرض فهو معدوم بالذات ولان يكون احدهما موجودا بمعنى والآخر موجود بمعنى آخر بل يكون اطلاقه بمحض التواضع الذي افحش من التوضيح ثم اعلم ايضا ان من شروط الاشتراك اللفظي هو ان يكون بين المعنيين المشتركين باشتراك اللفظي تباينا بالذات لانه لو كانت نسبة اخرى يلزم التصادق في بعض الاحيان والتباين بين العلة والمعلول غير متصور لانه انما يكون بين الماهيتين وليس للواجب ماهية وحقيقة سوى الوجود القائم بذاته وايضا اذا كان الوجود في المبدء الاول بعنوان الفاعلية وفي المجعول بعنوان العروض والقبول لا يتصور الاشتراك اللفظي فان الضرب كما يكون في الفاعل والمفعول بمعنى واحد يكون في الضارب بنحو القيام وفي المضروب بنحو الوقوع ولا يكون الضرب الا بمعنى واحد كذلك يكون الكون في الموجد والموجود بمعنى واحد يقوم بالفاعل ويقع على المفعول لا يلزم الاشتراك اللفظي وايضا اذا اطلق في القضية المعقودة الواجب موجود ولم يكن لنا اطلاع بمعنى الوجود الذي هو المبدء الاشتقاق لم يكن قضية بل هو القول المحشو فان قلت يسمى هذا بالاشتراك اللفظي قلت ان الذي تقول اما ان يكون له معنى او لا والثاني لا بحث لنا فيه لانه كصوت الغراب وعلى الاول اما ان يكون ذلك للتسمية فقط او لا فعلى الاول ايضا لا معنى له لان الصفات التي في الواجب اذا كانت بمحض الاسم لا تريد منه شيئا الا الذات وذلك باطل فان ذلك الذات اذا لم يكن له صفة من الصفات لا يليق بالوجوبية فانه اذا لم يكن خالقا وجاعلا وعالما وموجودا واشباهها لا ينبغي الاقبال اليه وعلى الثاني يلزم اجتماع معان كثيرة في الواجب فانه يكون وجودا بمعنى آخر وموجودا وعالما وسميعا وبصيرا وحيا ومريدا وقادرا بالمعاني الاخر وكذا الصفات السلبية فيلزم التعدد في الصفات وهو محال بالبديهة وان جمع الكل الى معنى واحد فهو عينية الصفات التي يهرب عنها بالاشتراك لفظا وايضا اذا جاز ان يكون ذاتا موجودا لم يكن متصفة بالصفات البديهية فلم لا يجوز ان يكون ذواتا متعددة موجودة بدون اشتراك بوجه وقد ظهر من هذا فوائد جليلة منها ان وجود الواجب عين الذات ووجود الممكن هو النسبة ومنها ان وجود الواجب والممكن بمعنى واحد يقوم ذلك به سبحانه وتم ووقع على الممكنات القابلة له ومنها ان الوجود ليس محمولا حقيقيا بل محمول منطقي واما ما ثبت من ان الوجود في الواجب هو الذات اي هو عينه تم ووجود الممكن هو النسبة فنقول ان الموجود المطلق المساوق للشيئية المطلقة هو موضوع فله فردان منطقيان فان قلت ان الوجود في الواجب والممكن بمعنى واحد وهو الكون المصدري المحمول عليهما المشترك بينهما ولكل واحد منهما وجود خاص بحيث كل واحد فرد الوجود المطلق اي ذات الواجب وحقيقة الممكن كما سيقوله الشيخ في فصل الوجوب الممكن هو الوجود الخاص فالموجود موضوع وان قلت وجود الواجب هو ذات الواجب فالذات بعينه هو وجود الممكن ايضا بعينه يقوله المحققون فالوجود ايضا موضوع يحمل عليهما وبهذا يؤدي كلام الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثامنة في هذا الكتاب فباقي تقدير قد وجد لهذا العلم موضوع معقول يبحث عن احوال المنسوبة اليه وقد ذكرنا المذاهب في هذا الباب جميعا في رسالة كاسر الاصنام الفيوضات الاقدسي بوجه شيع وان الاعراض الذاتية عبارة عن الاحوال المنسوبة اليه سواء كان ذاتيا او اعراضا وعوارض او متعلقا به كما ذكرنا في مفتتح الكتاب فالاعراض هي المنسوبة اليه كونه موجودا او واجبا وما يناسبه وبالجملة لا يمكن اخراج الواجب عن التقسيم لان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في هذا الفن هو البحث عن احوال الواجب فالواجب الوجود نفس الوجود القائم بنفسه قال جميع الحكماء والمتكلمين والمحققين من الصوفية الاشرفية قليلا من المتكلمين الاشاعرة حيث انهم قالوا بزيادة صفات الواجب منها الوجود وان الواجب له ماهية وقد ذهب منها الانية وقد دعاهم الى ذلك بعض الاخبار المتشابهة ولا يخفى ان هذه الاقوال واشباهها مسكوت عنها لعدم قبول الاذهان لها التخاطب فالحكماء قالوا ان الواجب تعالى الوجود والممكن غير الوجود ثم لا يخلو الحال من ان

[illegible]

[illegible]

شئ ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض مخصوصة بشئ الا

الموجود بما هو الموجود فظاهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر

مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غنى

عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج الى ان يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح

الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته فى العلم الذى

هو موضوعه بل تسليم انيته وماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو

الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التى تلحقه بما هو موجود من غير

شرط وبعض هذه الامور هى له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج

الموجود فى ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسام حتى

يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه كالعوارض الخاصة

مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلى والجزئى والممكن والواجب فانه ليس

يحتاج الموجود فى قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا

او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع

لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادى الموجودات فيه لان البحث فى كل علم هو عن

لواحق موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن هذا ان النظر فى المبادى ايضا هو بحث

عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو

بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن اللواحق الخاصة به لانه ليس شئ

اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا

او تعليميا او شيئا اخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود

كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما

المبدأ مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا

العلم يبحث عن مبادى الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادى بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن على وجود مبادئها المشتركة اذ لها مبادى يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها فانها تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الامور التى فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذى يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادى العلوم الجزئية ولان مبادى كل علم اخص هى مسائل فى العلم الاعلى مثل مبادى الطب فى الطبيعى والمساحة فى الهندسة فيعرض اذن فى هذا العلم ان يتضح فيه مبادى العلوم الجزئية التى تبحث عن احوال الجزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التى هى له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه اليه وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه اليه وكذلك فى غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص وكالمبدأ له فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذن مسائل هذا العلم فى اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول وبعضها فى عوارض الموجود وبعضها فى مبادى العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور فى الوجود وهو العلة الاولى واول الامور فى العموم وهو الوجود والوحدة وهو ايضا الحكمة التى هى افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اى اليقين بافضل معلوم اى الله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل وهو ايضا المعرفة بالله وله حد العلم الالهى الذى هو انه علم بالامور المفارقة

للمادة فى الحد والوجود اذ الوجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شئ
منها كما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها وان
بحث فى هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج
الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هى اقسام اربعة فبعضها برئ
عن المادة وعلايق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن مخالطة السبب
المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها قد يوجد فى المادة وقد يوجد
لا فى مادة مثل العلية والوحدة فيكون الذى لها بالشركة بما هى هى ان لا يكون
مفتقرة التحقق الى وجود المادة ويشترك هذه الجملة ايضا فى انها غير مادية الوجود
اى غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون
ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة بل نحو الوجود الذى لها
فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخرى اشتركت فى ان نحو البحث عنها هو من جهة
معنى غير قائم الوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد
بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة وكان لا يخرجه
تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال ههنا فقد ظهر
ولاح ان الغرض اى شئ هو وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطيقا من وجه و
يخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه
فى هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئى ويتكلم فيه الجدلى والسوفسطائى واما
المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم فى مسائل العلوم
الجزئية وذينك يتكلمان واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلى
يفيد الظن لا اليقين كما علمت فى صناعة المنطق واما مخالفته السوفسطيقا فبالارادة
وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذلك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق و

ان لم يكن حكيما

فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

واما منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على ان الفرق بين النافع وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر الى الخير واذ قد تقرر هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخروية ولكنه اذا فتش في رؤس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو معنى يتوصل منه الى تحقق علم آخر غيره واذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولا مطلقا وقد يقال قولا مخصصا فاما المطلق فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقيق علم آخر كيف كان نحوا واما المخصص فان يكون النافع موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له انه هو لاجله بغير انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كانت لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان ينفع في علم غيره بل ساير العلوم ينفع فيه لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت ثلثة اقسام قسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى مساو له وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى دونه وهو ان يفيد في كمال ما دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء مما يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ الصالحة في هذا الباب عثر عليه والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة واما الافادة التي تحصل من الاشرف في الاخس فليس يشبه الخدمة وانت تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضا ينفع الخادم اعني المنفعة اذا اخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة وجهها الخاص نوعا آخر فمنفعة هذا العلم التي بينا وجهها هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقيق

لماهية الامور المشتركة فيها وان لم تكن مبادي فهذا اذا منفعة الرئيس للمرؤس والخادم

المخدوم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشيء الذي هو المقصود معرفته في

هذا العلم الى الاشياء المقصودة معرفتها في تلك العلوم فكما ان ذلك مبدأ لوجود هذه

فكذلك العلم به مبدأ لتحقق العلم بهذه واما مرتبة هذا العلم فهي ان يتعلم بعد العلوم

الطبيعية والرياضية اما الطبيعية فلان كثيرا من الامور المسلمة في هذا انما تبين في علم

الطبيعي مثل الكون والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك وانتهاء

المتحركات الى محرك اول وغير ذلك واما الرياضية فلان الغرض الاقصى في هذا العلم هو

معرفة تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها ومعرفة النظام في

ترتيب الافلاك وليس يمكن ان يتوصل الى علم الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم

الحساب والهندسة اما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسة فهي نوافع

غير ضرورية في هذا العلم الا ان لسائل ان يسأل فيقول اذا كانت المبادي في علم

الطبيعة والتعاليم انما تبرهن في هذا العلم وكانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادي

وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادي لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير

آخر الامر بيانا للشيء من نفسه والذي يجب ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد

شرح في كتاب البرهان وانما نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول

ان المبدأ للعلم ليس انما يكون مبدأ لان جميع المسائل يستند في براهينها اليه بالفعل

او بالقوة بل ربما كان المبدأ مأخوذا في براهين بعض المسائل ثم قد يجوز ان يكون

في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعا البتة بل انما تستعمل المقدمات التي

لا برهان عليها على انه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة اذا كان يفيد اليقين

المكتسب من العلة واما اذا كان ليس يفيد العلة فانما يقال له مبدأ العلم على عموم

وبالحري ان يقال له مبدأ على حسب ما يقال الحس مبدأ من جهة ان الحس مما هو حس

قوله ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى الخ الضمير البارز للمبدء والمراد بالموصول الاول المسئلة الالهي وبالموصول الثاني البحث الالهي ايضا ومن المبدء وبيانه فيه اي يجوز ان المبدء الطبيعي الذي هو مسئلة الالهي بيانه في الالهي بمسئلة لم يبين تلك المسئلة في الالهي بذلك المبدء فيما بعد ذلك البيان من مباحث الالهي تعليقات للاواري

يفيد الوجود فقط فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه

ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يتبين به فيما بعد ولكن انما تبين به

فيها مسائل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ لا

يتعرض لانتاجه من ذلك المبدأ بل من مقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم

الطبيعي او الرياضي افادنا برهان ان وان لم يفد بانية برهان اللم ثم يفيدنا هذا العلم

فيه برهان لم خصوصا في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو

مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم الطبيعية ليس بيانه في مبادي

يتبين في هذا العلم بل من مبادي بينة بنفسها واما ان يكون بيانه من مبادي

هي مسائل في هذا العلم لكن ليس يعود فتصير مبادي لتلك المسائل بعينها بل لمسائل

اخرى واما ان يكون تلك المبادي لامور من هذا العلم تدل على وجود ما يراد ان يبين

في هذا العلم لميته ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيانا دورا حتى

يكون بيانا يرجع الى الحد الذي في بيان نفسه ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا الى

ان يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ لا يعلم علما فانه سيتضح لك بما يعد اشارة

الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة

بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع ان يكون متغيرا

او متكثرا في جهة وتوجب ان يكون هو مبدأ للكل وان يكون الكل يجب عنه على

ترتيب الكل لكنا لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك

عن المبادي الى الثواني وعن العلل الى المعلولات الا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون

التفصيل فاذن من حق هذا العلم في نفسه ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا

يتاخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم

فهو انه ما بعد الطبيعة ويعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ الحركة والسكون بل جملة الشيء

الخالية عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فهذا يدل انه يقال الطبيعة للجرم

الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من الخواص والاعراض

ومعنى ما بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف

عن احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا

اعتبر بذاته فهو ان يقال انه علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا

العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان يقول ان الامور الرياضية

المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد

فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة اذ قد يوجد لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم

الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة فالذي يجب ان يقال في حل هذا التشكيك هو

ان اما الهندسة فما كان النظر فيها انما هو في الخطوط والسطوح والمجسمات فمعلوم

ان موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام فالاعراض اللازمة له اولى بذلك وما كان

موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لاية نسبة اتفقت

ليس المقدار بما هو مبدأ للطبيعيات او صورة بل انما هو مقدار وعرض وقد عرفت في

شرحنا المنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد الهيولى مطلقا

وبين المقدار الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك اذا كان كذلك فليس

موضوع الهندسة بالحقيقة المقدار المفارق وانما القسم الطبيعي بل المقدار المحمول

على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد للنسب المتفقة واما العدد فان الشبهة

فيه اكثر ويشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو علم ما بعد الطبيعة لا ان

يكون علم ما بعد الطبيعة انما يبحث عما هو مباين

للطبيعة فيكون قد سمي هذا العلم باسم ...... ما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي

ايضا لان المعرفة بالله تعالى هي غاية هذا العلم وكثيرا ما يسمى الاشياء

المعنى الاشرف والجزء الاشرف والجزء الذى هو كالغاية فيكون كان هذا العلم هو

الذى كالمد واشرف اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل

وجه وح اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة

لذى معنى هذا الاسم فهذا ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما

بعد الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان

العدد قد يوجد فى الامور المفارقة وقد يوجد فى الامور الطبيعية وقد يعرض له ضرب

فى الوهم مجردا عن شئ هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا

عارضا لشئ فى الوجود فما كان من العدد وجوده فى الامور المفارقة امتنع ان يكون

موضوعا لاى نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه

فقط بل انما يجب ان يوضع بحيث يكون قابلا لاى زيادة اتفقت ولاى نسبة

اتفقت اذا كان فى هيولى الاجسام الذى هو بالقوة كل نوع من المعدودات او كان

فى الوهم وفى كلا الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر

فى العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذى انما يكون له عند كونه فى

الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو فى الوهم بهذه الصفة لانه وهم له

ماخوذ من احوال الطبيعة لها ان يجمع ويفرق ويجلد وينقسم فالحساب

ليس نظرا فى ذات العدد ولا نظرا فى عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا

بل فى عوارضه من حيث هو بصدد ان يجعل فيه ما اشير اليه وهو ح مادى او وهمى

انسانى يستند الى المادة واما النظر فى ذات العدد وفيما يعرض له من حيث

لا يتعلق بالمادة ولا يستند اليها فهو لهذا العلم **فصل في جملة ما يتكلم**

فيه فى هذا العلم فينبغى لنا فى هذه الصناعة ان نعرف حال نسبة الشئ

والموجود الى المقولات وحال العدم وحال الوجوب فى الوجود الضرورى

قوله فينبغى لنا فى هذه الصناعة الخ قيل ان الشيخ قد خلط فى هذه المقالة المقدمات بالمسائل ايضا الفصل الثامن شبه المقدمات وكان الاولى على تقدير الخلط ان يقدم عليها الفصل الخامس والسادس والسابع لكون المقدمات فى طرف والمقاصد فى طرف آخر فهذا خلط آخر واجيب بان وجه الجمع كانه عموم نفع تلك المسائل فى سائر المطالب كالمقدمات فلشدة المشابهة والمناسبة اوردها فى مقالة واحدة واما الخلط الآخر فكان وجهه ان الغرض من الفصل الثامن لا يبعد ان يكون اثبات ان الواجب حق وكذا معقولاته وهو حق بعينها وورد شبهة السوفسطائية اوردها ووجه فيه دفع مطاعن هذا وليس الغرض منه ابطال زعمهم لاثبات الوجود الذى هو الموضوع ليكون من المقدمات دون المسائل

وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر فى القوة والفعل وان ننظر فى حال الذى بالذات والذى بالعرض وفى الحق والباطل وفى حال الجوهر وكم اقسام هو ولانه ليس يحتاج الموجود فى ان يكون جوهرا موجودا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر الذى هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق ومتعلق بالنوع او مختلف وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصورى كيف هو وهل هو ايضا مفارق او غير مفارق وما حال المركب وكيف حال كل واحد منها عند الحد وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض فينبغى ان نعرف فى هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحد التى تحد بها الاعراض ونعرف حال مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن انه جوهر وليس بجوهر فنبين عرضيته ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها عند بعض فى الوجود بحسب التقدم والتاخر ونعرف كذلك حال الاعراض ويليق بهذا الموضع ان نعرف حال الكلى والجزئى والكل والجزء وكيف وجود الطبائع الكلية وهل لها وجود فى الاعيان الجزئية وكيف وجودها فى النفس وهل لها وجود مفارق للاعيان والنفس وهنالك نعرف حال الجنس والنوع وما يجرى مجراهما ولان الموجود لا يحتاج فى كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير ذلك فالحرى بنا ان نتبع ذلك بالكلام فى العلل واجناسها واحوالها وانها كيف ينبغى ان يكون الحال بينها وبين المعلولات ونستوفى تعريف الفرقان بين المبدا الفاعلى وبين غيره ونتكلم فى الفعل والانفعال وفى تعريف الفرقان بين الصورة والغاية واثبات كل واحد منهما وانهما فى كل طبقة تذهب الى علة اولى ونبين الكلام فى المبدا والابتداء ثم الكلام فى التقدم والتاخر والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه

ومايكون منقلها في الطبيعة ومستقلها عند العقل وفي تحقيق الاشياء المتقدمة عند العقل ووجه مخاطبة من انكرها فما كان فيه من هذه الاشياء راي مشهور مخالف للحق نقضناه بهذه ومايجري مجريها لواحق الوجود بما هو وجود ولان الوحدة مساوق للوجود فيلزمنا ايضا ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا في الواحد وجب ان ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ننظر في العدد وما نسبته الى الموجودات وما نسبته الكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى الموجودات ونعد الاراء الباطلة كلها فيه ونعرف انه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات ونثبت العوارض التي تعرض للاعداد والكميات المتصلة مثل الاشكال للموجودات وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه والمساوي والموافق والمجانس والمشاكل والمماثل والهوهو فيجب ان نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها فانها مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه وغير المساوي وغير المجانس وغير المشاكل والغير بالجملة والخلاف والتقابل واصنافها والتضاد بالحقيقة ونبين ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادي الموجودات فنثبت المبدأ الاول وانه واحد حق في غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل شيء وكيف هو قادر على كل شيء وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه سلام اي خير محض معشوق لذاته وهو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق ونفسخ ما قيل ونحن فيه من الاراء المضادة للحق ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات عنه وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتدئة من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان وكيف يعود اليه هذه الاشياء وكيف هو مبدأ لها فاعل وكيف هو مبدأ لها كمال وما ذا يكون حال النفس الانسانية

اذا انقطعت العلاقة بينهما والطبيعة واى مرتبة يكون مرتبة وجودها وتدل فيما بين ذلك على جلالة الشارع النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله وعلى الاخلاق والاعمال التى تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة فى ان يكون لها السعادة الاخروية ونعرف احسن السعادات فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله المستعان به على ذلك

فصل فى الدلالة على الوجود والشىء واقسامهما الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض

فنقول ان للوجود والشىء والضرورى معانيها ترتسم فى النفس ارتساما اوليا ليس الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان فى باب التصديقات مبادى اولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذى يحاول باخطارها بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس فى الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل ويذهب اليه فربما كان ذلك باشياء هى فى انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك فى التصورات اشياء هى مبادى للتصور وهى متصورة لذواتها و اذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها و اخطارا بالبال باسم او بعلامة وربما كانت فى نفسها اخفى منها لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان يكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر فى ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشىء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن

ان يبين شيء منها ببيان البتة او ببيان دوري او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من
حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود
ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود
اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا
يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي
ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف حال الشيء الظاهر بصفة
له تحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي
يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا
للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه
شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع ذلك كالمترادفات على اسم الشيء فكيف
يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك و
امثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه
لان معنى ما والذي والشيء معنى واحد فتكون قد اخذت الشيء في حد الشيء
على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه مع فساد ماخذه تنبيه بوجه ما على
الشيء ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران في الانفس وهما
معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا
نشك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرء هذا الكتاب والشيء وما يقوم
مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو
فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه
الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي فان لفظ الوجود يدل به ايضا على
معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشيء فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء

[illegible]

المعلول الآخر ... العدم وان المعارف ... لا يؤخذ من المحاورات العامية والوجود يساوق الشيء او بالعكس فان الوجود ... شيء لا بمعنى انه حقيقة مركبة فتدبر قوله وان ما بين ان ...

... الوجود ... هو واجب ... فان قلت الوجود على تقدير تسليم كونه اسما للوجود الخاص ... لا بمعنى واحد وكذا شيء ... يكون بمعنى احد الاعيان ... الوجود اذ كان ...

ونرجع فنقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة
كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا
موجودة اما في الاعيان او في الانفس او مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل
مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام
غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شيء لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل
افادة منه ان يقول ان الحقيقة شيء الا ان يعني بالشيء الموجود فكانك قلت ان حقيقة
كذا حقيقة موجودة واما اذا قلت حقيقة أ شيء ما وحقيقة ب شيء آخر فانما صح
هذا وافاد لانك تضمر في نفسك انه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الآخر كما
لو قلت ان حقيقة أ حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا
الاقتران جميعا لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه
البتة بل معنى الوجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا
في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وان ما يقال ان الشيء هو الذي يخبر
عنه حق ثم قولهم مع هذا ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه فان عني
بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن
معدوما في الاعيان الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر البتة
ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في
النفس صورة تشير الى شيء خارج فكلا اما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شيء
متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب
ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب على
المعدوم شيء ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان وصف كذا حاصل للمعدوم

ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم
بل نقول انه لا يخلو اما ان يكون ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا وحاصلا
للمعدوم او لا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم
فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون
للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود
لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون
المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل
ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا
لشيء آخر فاما ان لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم
فانه ان لم يكن هذا هو النفي للمعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم وكان مقابل
هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم
لان المعاني اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيها الى الخارج كان المعلوم
نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو انه جائز
في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة الى الخارج واما في هذا الوقت فلا
نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا الرأي ان في جملة ما يخبر
عنه ويعلم امورا لا شيئية لها في العدم ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى
ما هذوا به من اقاويلهم التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما
وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان
كانت معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى
الاعيان مثلا ان قلت ان القيامة تكون فهمت القيامة وفهمت تكون وحملت
تكون التي في النفس على القيامة التي في النفس بان هذا المعنى انما يصح في معنى آخر

معقول ايضا وهو معقول في وقت مستقبل ان يوصف بانه معقول وهو معقول
الوجود وعلى هذا القياس الامر في الماضي فتبين ان المخبر عنه لا بد من ان يكون موجودا
وجودا ما في النفس والاخبار بالحقيقة هي عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود
في الخارج وقد فهمت الان ان الشيء بماذا يخالف المفهوم الموجود والحاصل وانهما مع
ذلك متلازمان على انه قد بلغني ان قوما يقولون ان الحاصل يكون حاصلا
وليس بموجود وقد يكون صفة الشيء ليس شيئا لا موجودا ولا معدوما وان الذي
وما يكون على غير ما يدل عليه الشيء فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين فاذا اخذوا
بالتمييز بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول الان انه وان لم
يكن الموجود كما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوي على ما تحته فانه معنى متفق فيه
على التقديم والتاخير فاول ما يكون يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما
بعده واذ هو معنى واحد على النحو الذي اومانا اليه فتلحقه عوارض تخصه كما
قد بينا قبل ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان لجميع ما هو صحي علم واحد وقد يعسر
علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة
وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك
لانهم على ما مر لك في فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما
الضروري واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك فاذا ارادوا ان يحدوا الضروري
اخذوا في حده اما الممكن واما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده اما
اما الضروري واما الممكن مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضروري او
انه المعدوم في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض من المستقبل بمحال ثم
اذا احتاجوا الى ان يحدوا الضروري قالوا اما انه الذي لا يمكن ان يفرض معدوما
او انه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا فقد اخذوا الممكن تارة في

حدّه والمحال الحري واما الممكن فعلكانوا اخذوا فيل في حدّه اما الضروري د

اما المحال ثم المحال الذاراد وان يحدوه اخذوا في حدّه اما الضروري بان يقولوا

ان المحال هو ضروري العدم واما الممكن بان يقولوا انه الذي لا يمكن ان يوجد و

لفظا الحرية هذين وكل ما يقال من ان الممتنع هو الذي لا يمكن

ان يكون او هو الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الذي هو ممتنع ومحال ان لا يكو

او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذي لا يمتنع ان يكون او لا يكون او الذي

ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذه كلها كما تراه دور ظاهر ولما كشف حال

ذلك فعلم لك في انولوطيقا على ان اولى هذه الثلثة في ان يتصور اولا

هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تأكد الوجود والوجود اعرف من العدم

لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود ومن

تفهمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد

لانه اول شي يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه و

بين ما هو مثله لو وجد بدله فرق ما فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس

الذي كان وعدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم

موجودا على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف آنفا وعلى ان المعدوم اذا اعيد

احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته واذا

اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان فان

كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التي كانت معه والوقت اما

شيء له حقيقة وجود قد عدم او موافقة موجود لعرض من الاعراض على

عرض من مذاهبهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت وقت فلا

يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان وكل ما يقال

بحث امتناع اعادة المعدوم

فهو خروج عن طريق التعليم **فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود** وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره فيه نعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم من تصحيحنا ذلك ان يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك في وجوده الذي يخصه اما ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته فتبين انه لو كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد ظهر ان الواجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد دون غيره وكل ما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته لو وجب بذاته لحصل ولا تأثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده

فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده
وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم واذا
عدم حصل له العدم متميزا من الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين
يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل
عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره
وكذا في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا
يكفي فيه ماهيته فان كانت يكفي ماهيته لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا
فيكون ذلك الامر واجب الماهية لذاته وقد فرض غير واجب هذا خلف و
ان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل امر مضاف اليه وجود ذاته فيكون وجود
لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة فبان انما يصير احد الامرين
واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية واما المعنى
العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى ما علمت فنقول انه يجب
ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود
العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص
باحد الامرين وهذا محتاج من رأس الى وجود شيء ثالث يتعين له الوجود من
العدم او العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى
الكلام الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص وجوده
فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط
فان هذا في هذا الموضع بعد مشكول في حالته بل لانه لم يوجد بعد ما به
يتخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم
يجب بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون واجب الوجود متكافئا في الوجود

قوله وفيه اثبات ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ولا تظهر منه الذاتية

قوله وفيه ان الوجوب بالقياس الى الغير

آخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما علة للآخر

بل هما متكافئان في امر لزوم الوجود لا محالة اذا اعتبرت ذات كل واحد منهما دون الآخر

فاما ان يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخلو اما ان

يكون له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود بذاته وواجب

الوجود لاجل غيره وهذا محال كما قدمنا واما ان لا يكون له وجوب بالآخر فلا

يجب ان يتبع وجوده وجود الآخر ويلزمه ان لا يكون لوجوده علاقة بالآخر حتى

يكون انما يوجد اذا وجد الآخر هذا واما ان لم يكن واجبا بذاته فيجب ان يكون

باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون

الآخر كذلك او لا يكون فان كان الآخر كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود

لهذا من ذلك وذلك هو في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان

وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد وجوب الوجود وليس من نفسه

او من الثالث سابق كما قلناه في وجه سلف بل من الذي يكون منه كان وجوب

وجود هذا شرطا في وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده معلوله

بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك

وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك في حد الامكان

مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل

الوجوب فيكون العلة لهذا امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس

علته هذا فيكونان غير متكافئين اعني ما هو علة بالذات ومعلول بالذات

ثم يعرض شيء آخر وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا

لم يتعلق وجود هذا بوجوبه بل بامكانه فيجب ان يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضنا

متكافئين هذا خلف فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافئين في الوجود في حال ما لا يتعلقان

فيما يدل على ان العرض المقابل الذاتي لابد ان يكون معللا

معلة خارجة بل يجب ان يكون لاحدهما هو الاول بالذات ويكون هناك سبب خارج
يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما والمضافان
ليس احدهما واجبا بالآخر بل مع الآخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما وايضا
المادتان او الموضوعان او الموصوفان بهما وليس يكفي وجود المادتين او الموضوعين
لهما وحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل
واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع الآخر فوجوده بذاته يكون غير واجب
فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا انه ليس علته مكافئه في الوجود فيكون
اذن علته امر آخر فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الآخر
اما ان لا يكون فيكون المعية طارية على وجوده الخاص لاحقة له وايضا فان
الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه بل عن علة متقدمة
ان كان معلولا فحينئذ اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من حيث هو مكافئه
بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة ومعلول
ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن واما ان يكونا
متكافئين من جملة ما يكون الامران ليس احدهما علة للآخر وتكون العلاقة لازمة
لوجودهما فتكون العلة الاولى للعلاقة امر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت
والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او اللازم وهذا
غير ما نحن فيه ويكون للذي بالعرض علة لا محالة فيكون لا من حيث التكافؤ معلولا

بحث في التشكيك

فصل في ان واجب الوجود واحد ونقول ايضا ان واجب الوجود
يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود
فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر
البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي له بذاته ويخالفه بما

ليس هو وهذا خلاف لا محالة مخالفة في غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيهما

غير مختلف وقد قارنه شيء صار به هذا او في هذا او قارنه بعينه انه هذا او في هذا

لم يقارنه هذا المقارن في الآخر بل ما به صار ذاك ذاك او نفس انه ذاك او في ذاك

هذا التخصيص ما قارن ذلك المعنى وبينهما به مباينة فاذن كل واحد منهما باين

الآخر به وليس مخالفه في نفس اصل المعنى فمخالفه في غير المعنى بل نقول الاشياء

التي هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق

فاما ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود

فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض انها مختلفة فيه هذا خلف واما ان يعرض له عن

اسباب خارجة لا عن نفس مهيته فيكون لولا تلك العلة لكان الذوات واحدة

او لم يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده

واجب الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل

واحد منها الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب

الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل

واحدة من هذه مع انها واجبة الوجود بذاتها ممكنة الوجود في حد ذاتها وهو

محال ولنفرض الآن انه يخالفه في معنى اصلي بعد ما يوافقه في المعنى فلا يخلو ذلك

المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود

فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب

الوجود فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود وهو داخل عليه عارض

مضاف اليه بعد ما تم ذلك وجوب وجود وقد منعنا هذا وبينا فساده فاذن

لا يجوز ان يخالفه في المعنى بل يجب ان تزيد لهذا بيانا من وجه آخر وهو ان انقسام

معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اما ان يكون على سبيل انقسا

جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي

فثبت ان كل ممكن زوج تركيبي

فصل في بيان الحق والصدق والذب عن اول الاقاويل في المقدمات

الحق قد يفهم منه الوجود في الاعيان مطلقاً ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقاً له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائماً والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواحد الوجود الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه واحق الاقاويل ان يكون حقاً ما كان صدقه دائماً واحق ذلك ما كان صدقه اولياً ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي ينتهي كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولاً بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يتبين به كما بينا في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب وهذه الخاصة ليست من عوارض شيء الا من عوارض الوجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معانداً او يكون قد عرض له شبهة في اشياء فسد عليه عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثل الا انه لا يكون حصل له حال التناقض في شرائطه ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير ابداً انما هو في كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون ضرباً من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياساً لكن مقتضاه ولكن يكون قياساً بالقياس الى ذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في انفسها والجزء

[illegible]

لا يبعد ان يكون هنا اخر ما علقه المحشي الشاوي قدس سره سيد احمد

بين الموضوع والمحل

عند العقلاء من النتيجة ويكون تأليفه تأليفا منتجا وقياس كذلك بالقياس وهو ان يكون
حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صادقا او ان كان صادقا
لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيؤلف عليه بالقياس الصحيح مطلقا او عنده او
وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك
قياسا من حيث هو كذلك ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه
لان مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا لا ينتفع به فيه اذا وضع وسلم
لزمه ذلك ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس قياسا اعم من كونه
قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على قسمين على ما علمت
فالقياس الذي يلزم مقتضاه وكونه قياسا عند الامر في نفسه هو الذي مقدماته
مسلمة في نفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المحاور
مقدماته فيلزمه النتيجة ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة يضطر
الى احد الامرين اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف فلا يعترف بشيء والاعتراف
بانها تنتج عليه واما المتحير فعلاجه حل شبهته وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع
فيما وقع فيه لما اعتراه من مخالفة الافاضل الاكثرين وشاهده من كون رأي
كل واحد منهم مقابلا لرأي الاخر الذي يجده قريبا له لا يقصر عنه فلا يعجب عنده
ان يكون احد القولين اولى بالصدق من الاخر واما لانه يسمع من المذكورين المشهو
المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء
لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة
فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير السامع
لقوله واما لانه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على ان
يختار واحدا منها ويزيف الاخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء

من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني التنبيه التام على انه لا يمكن ان يكون بين النقيضين واسطة اما حل ما وقع فيه فمن ذلك ان يعرف ان الناس ما سوى الملائكة ومع ذلك فليس يجب ان يكونوا متكافيين في الاصابة ولا يجب اذا كان واحد اكثر صوابا في شيء من اخر ان لا يكون الاخر اكثر صوابا منه في شيء اخر وان يعرف ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود اخر الامر فيه الى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان وحذ بخطام وان من الفضلاء من يرمز ايضا برموز ويقول الفاظا ظاهرها مستشنع او خطأ وله فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا او سهوا هذه وتيرتهم فهذا بل يشغل قلبه من جهة ما استنكر من العناد ثم نقول انا اذا تكلمت فلا يخلو اما ان تقصد بلفظك نحو شيء من الاشياء بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم اردهم شيئا فقد خرج هذا من جملة المسترشدين المتحيرين وناقض الحالف في نفسه وليس الكلام معه بهذا الضرب من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد فان قال اذا تكلمت فهمت شيئا بعينه او اشياء كثيرة معدودة محدودة فعلى كل حال فقد جعل للفظ دلالة على اشياء باعيانها لا مدخل في تلك الدلالة لغيرها فان كانت تلك الكثرة متفقة في معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد وان لم يكن كذلك فالاسم مشترك ويمكن للمحاور ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذا سبيل من قام مقام المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان مثلا فالانسان اعني ما هو مباين للانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه من الوجوه فالذي يدل عليه اسم الانسان فان كان الانسان يدل على اللاانسان فيكون لا محالة الانسان والحجر والزورق والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض

فيه تصريح بان الانبياء لا يجوز عليهم الخطاء والسهو

والاسود والثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج مما دل عليه اسم الانسان وكل حال
المفهوم من الالفاظ هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شيء كل شيء وان يكون ولا شيء
من الاشياء نفسه وان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا حكم
كل لفظ وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء هذا صفته
وبعضها بخلافها فان كان هذا حكم كل شيء فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل
لا شبهة ولا حجة ايضا وان كان في بعض الاشياء قد يتميز الموجبة من السالبة و
في بعضها لا يتميز بحيث يكون لا يتميز ما يدل عليه بالانسان غير ما يدل عليه
باللاانسان وحيث لا يتميز مثلا كالابيض واللاابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون
كل شيء هو لا ابيض فهو ابيض وكل شيء هو ابيض فهو لا ابيض فالانسان اذا كان له
مفهوم متميز فان كان ابيض فهو ايضا لا ابيض الذي هو والابيض واحد والانسان
كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا وامثاله
قد نبه عليه المتحير المسترشد فيجب ان يعرفوا ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان
معا وكذلك ايضا قد تبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا
في شيء كان ذلك الشيء ليس بانسان مثلا وليس ايضا بلا انسان فيكون قد اجتمع
الشيء الذي هو اللاانسان وسالبه الذي هو لا لاانسان وقد نبه على بطلانه
فهذه الاشياء وما يشبهها مما لا يحتاج ان نطول فيه وحل الشبهة المتقابلة
من قياسات المتحير يمكننا ان نهديه واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار
اذ النار واللانار واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع الطعام
والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدأ الذي فرغنا عنه من تكذيبه
هو اول مبادي البراهين فيقع على الفيلسوف الاول ان يبحث عنه ومبادي البراهين
تقع في البراهين والبراهين تقع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها لكن معرفة

جوهر الموضوعات التي كان فيما سلف تعرف بالحد فقط فقد يلزم الفيلسوف ههنا ان يحصله فيكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم في الامرين جميعا لكنه قد يشكل على هذا انه ان تكلم في هذا على سبيل التحديد والتصور فهو ذلك الذي يتكلم فيه صاحب العلم الجزئي وان تكلم فيها في التصديق صار الكلام فيها برهانا فنقول ان هذه التي كانت موضوعات في علوم اخرى تصير عوارض في هذا العلم لانها احوال تعرض للموجود واقسام له فيكون ما لا يبرهن عليه في علم اخر يبرهن عليه ههنا وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر يبرهن عليه ههنا وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وسلم موضوع هذا العلم نفسه الجوهر وعوارض تكون خاصة له فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم بل قسما من موضوعه فيكون ذلك نحوا ما عارضا الطبيعة موضوعه الذي هو الموجود ان صار ذلك الجوهر دون شيء اخر طبيعته الموجود ان يقارنه ويكون هو فان الموجود طبيعته يصح حملها على كل شيء كان ذلك الجوهر او غيره فانه ليس لانه موجود هو جوهر او جوهر ما او موضوع ما على ما فهمت قبل هذا فيما سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور والحد حدا ولا تصورا او لا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى يصير البحثان المتخالفان بحثا واحدا

المقالة الثانية فصل في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي

فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود ... ابيض والامور التي بالعرض لا تحد فلنترك الان ذلك ولنشتغل بالوجود الذي بالذات فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك لان الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء اخر ذلك الشيء الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء

وهو الموجود فی موضوع والثانی الموجود من غیر ان یکون فی شیٔ من الاشیا بهذه
الصفة فلا یکون فی موضوع البتة وهو الجوهر وان کان ما اشیر الیه فی القسمة
الاولی موجودا فی موضوع فذلک الموضوع لا یخلو ایضا من احد هذین الوصفین
فان کان الموضوع جوهرا فقوام العرض فی الجوهر وان لم یکن جوهرا کان ایضا
فی موضوع ورجع البحث الی الابتدا واستحالة ذهاب ذلک الی غیر نهایة کما سنبین
فیحصل هذا المعنی خاصة فیکون لا محالة آخره فیما لیس فی موضوع فیکون فی
جوهر فیکون الجوهر مقوم العرض موجودا وغیر متقوم بالعرض فیکون
الجوهر هو المتقدم فی الوجود واما انه هل یکون عرض فی عرض
فلیس بمستنکر فان السرعة فی الحرکة والاستقامة فی الخط والشکل
للسطح فی البسیط وایضا فان الاعراض تنسب الی الوحدة والکثرة وهذه کما
سنبین لک کلها اعراض والعرض واذ کان فی عرض فهما جمیعا معا فی موضوع و
الموضوع بالحقیقة هو الذی یقیمهما جمیعا وهو قایم بنفسه ثم قد جوز کثیر ممن
یدعی المعرفة ان یکون شیٔ واحد من الاشیا جوهرا وعرضا معا بالقیاس الی
شیئین فقال ان الحرارة عرض فی غیر جسم النار لکنها فی جملة النار لیست بعرض
لانها موجودة فیه کجزء وایضا لیس یجوز رفعها عن النار والنار یبقی نارا ف
وجودها فی النار لیس وجود العرض فیها فاذا لم یکن وجودها وجود العرض
فیها فوجودها فیها وجود الجوهر وهذا غلط کبیر وقد اشبعنا القول فیه
فی اوایل المنطق وان لم یکن ذلک موضعه فانهم انما غلطوا من هنالک فنقول قد
علم فیما سلف ان بین المحل والموضوع فرقا وان الموضوع نعنی به ما صار بنفسه
وبنوعه قایما ثم صار سببا لان یقوم فیه شیٔ لیس کجزء منه وان المحل
کل شیٔ یحله شیٔ فیصیر بذلک الشیٔ بحال ما فلا یبعد ان یکون شیٔ موجودا فی

في محل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعا تاما كاملا بالفعل بل انما يحصل
قوامه من ذلك الذي حل وحده او مع شيء آخر او اشياء اخرى اجتمعت فصيرت
ذلك الشيء موجودا بالفعل او صيرته نوعا بنفسه وهذا الذي يحل هذا المحل
يكون لا محالة موجودا لا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء الا
الا في الجملة او في المحل وهو في الجملة كجزء وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس
كجزء منه وهو في المحل ليس كشيء يحصل في شيء ذلك الشيء قائم بالفعل نوعا ثم يقيم
الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتم لزيد نوعيته اذا كانت نوعيته انما
يتم او يصير له نوعية باجتماع اشياء حلتها يكون ذلك النوع فتبين ان بعض ما في
المحل ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع فله
علينا الى قريب واذا اثبتناه فهو الشيء الذي نخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة
وان كنا قد نقول لغيره ايضا صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع
هو المسمى جوهرا فالصورة ايضا جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل آخر
فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل وليس
ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا جوهر وهذا المجتمع ايضا جوهر وقد عرفت من الجو
التي لواجب الوجود ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا وانه ذا الاجزاء والكافي
لوجوده لا يكون واجب الوجود بذاته فيعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها
في انفسها ممكنة الوجود وان لها لا محالة شيئا به وجودها فنقول اولا ان
كل جوهر فاما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم بل يكون
فاما ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام
بالجملة فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان
مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك

فيه معنى الطول والعرض والعمق

ويسمى نفسا او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن نتكلم في اثبات
كل واحد من هذه الاقسام **فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه**
واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل
وليس مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد
جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ينظر في كيفية
ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة
فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح
مقدارا وتارة يقال طول لاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطا
او غير خط وتارة يقال الطول للبعد المفروض بين الراس ومقابله من القدم او
الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص البعدين
مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق ايضا قد يقال للثخن
مثل البعد الواصل بين السطحين وقد يقال لما ماخوذا ابتداؤه من فوق حتى
انتهى من اسفل يسمى سمكا وهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب ان
يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها
المحور ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان تصير جسما ان يكون تتحرك حتى يظهر فيه
محور او خط اخر فانه يتحقق جسما بما يتحقق الجسمية ثم يعرض له او يلزمه الحركة وايضا
الجسم ليس يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون
متناهيا وليس يحتاج في تحقيقه جسما وفي معرفتنا اياه جسما الى ان يكون متناهيا
بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا يحتاج الى تصوره للجسم حين يتصور الجسم ومن
تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما لا جسما ولا يتصور عدم التناهي للمتصور
جسما الكنه اخطأ لكن قال ان الجسم له فقد اخطأ في التصديق ولم يخطئ في تصور

بسيطين وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لا بد للجسم في تحققه جسما ان يكون له سطح فقد يكون جسم محيط به سطح واحد وليس ايضا من شرط الجسم في ان يكون جسما ان يكون له ابعاد متفاصلة فان الكرة ايضا جسم مع انه محاط بسطح واحد ومع ذلك ليس فيها ابعاد متفاصلة حتى يكون له طول وعرض وعمق باحد المعاني ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا تحت السماء حتى يعرض له الجهات لاجل جهات العالم ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى اخر وان كان لا بد من ان يكون اما سماء واما في سماء فتبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بالفعل فاذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا اخر مقاطعا لذلك البعد على قوايم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا لهذين البعدين على قوايم يلاقي الثلثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل على انه من شانه ان يعرض فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته وهو بها هو ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته ايضا واشكاله واوضاعه ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء

منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها ابعاد بالفعل بين
تلك النهايات معدودة معدة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها
بالفعل واحدا بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة
لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسم كالفلك
مثلا تلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى حافظة
لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض
الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم
من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه
مساو او معدود به او عاد له او مشارك له او مباين له وانما ذلك له من حيث هو مقدر
ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه وهذه
اشياء قد شرحناها على وجه ابسط في موضع آخر ولا نحتاج ان نستعين به ولهذا ما يكون
الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقدار جسميته وجسميته
التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي
فاما ان يقصد به صورة هذا من حيث هو محدود مقدر ماخوذ في النفس ليس
في الوجود او يقصد به مقدار ما ذو اتصال ايضا بهذه الصفة من حيث له اتصال
محدود مقدر كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا الجسم
الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح القول فيما بعد و
ننظر في ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي فنقول اولا ان من طباع
الاجسام ان ينقسم ولا يكفي في اثبات ذلك المشاهدات فان لقائل ان يقول
ان الاجسام المشاهدة ليس شيء منها هو جسم واحد صرف بل هي مؤلفة من
اجسام وان الاجسام الوحدانية غير محسوسة وانها لا يمكن ان ينقسم بوجه من

الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على اسهل الذى
فيقول ليس فيما بيننا ابطال المذهب الذى بعضا وهو مذهب من خالفنا
بالاشكال فان قال قائل ان طبايعها واشكالها متشاكلة فحينئذ يجب ان يبطل
مذهبه ورأيه بما اقول فنقول ان يجعل اصغر الاجسام الاسمة فيه لا بالقوة
ولا بالفعل حتى كان كالنقطة حلة فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في
امتناع تأليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان في ذاته بحيث يمكن ان
يفرد منه قسم عن قسم لكنه ليس بطبع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن
فرضهما فيه توهما فنقول لا يخلو اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم حال القسم
حال ما بين الجزء والجزء في ان الجزئين لا يلتحمان وان القسمين لا يفترقان فان الطبع
الشيء وجوهره او بسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا من خارج
عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا يقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة
للمادة والمحل للعرض او سببا لا يتقوم به فان كان سببا لا يتقوم به جاز من حيث
الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التيام عن فراق وافتراق عن التيام فتكون
هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما لم ينقسم بسبب من
خارج وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يقوم
به كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا في طبيعته وماهيته او تقوما في وجوده
بالفعل غير داخل في ماهيته مختلفا فيعرض اول ذلك ان هذه الاجسام مختلفة
الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التي لها لا يكون مستحيلا
عليها ذلك وانما يستحيل ذلك عليها من حيث صورة تنوعها ونحن لا نمنع ذلك
ويجوز ان يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم فانما نوعا لا يقبل القسمة
ولا الانفصال بغيره وهذا قولنا في الفلك والذي يحتاج ههنا هو ان يكون طبيعة

الجسمية لا يمنع ذلك بما هي جسمية فنقول اولاً انا قد حققنا ان الجسمية من حيث

هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام ففي كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام فظهر

من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد هي بعينها ليست

نفسها الشيء يعرض له الاتصال على ما حققناه وليست شيئاً يعرض له الاتصال

فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا الاشياء التي تعرض لها الاتصال والتي

الذي هو الاتصال بنفسه او المتصل بذاته يستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل

الاتصال وكل اتصال بعد فاذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان آخران

وكذلك اذا حدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض وقد

بيناه في موضع آخر فقد حدث بعد آخر وبطل كل واحد مما كان يخصه ففي

الاجسام اذن شيء هو موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير

المحدودة وايضاً فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل

ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو

بالقوة شيئاً هو من حيث هو بالفعل شيئاً آخر فيكون القوة للجسم لا من حيث

له الفعل فصورة الجسم تقارن شيئاً آخر غيره في انه صورة فيكون الجسم جوهراً

مركباً من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له به الفعل هو صورته و

الذي عنه بالقوة هو مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسأل فيقول فالهيولى ايضاً

ايضاً مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة ايضاً

فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئاً آخر الا انه جوهر مستعد

لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئاً من الاشياء بل يعدها لان تكون

بالفعل شيئاً بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع بل

فالاثبات هاهنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم

منه شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم
يكن له فصل يخصه ويصلح نوعه مستعدا لكل شيء بصورته التي تخصه هي ثابتة
مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة
اخرى للقوة الا ان يطرأ عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون
في نفسها باعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة
الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس و
فصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان صورة
الجسمية من حيث هي صورة الجسمية محتاجة الى مادة ولان طبيعة الصورة
الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة
بسيطة ليس يجوز ان تتنوع بفصول يدخل عليها عام هي جسمية فان دخلها
فصول فيكون امورا تضاف اليها من خارج ويكون ايضا احد الصور المقارنة
للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية
اذا خالفت جسمية الاخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه
لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو
في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد
الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل يكون
تحصله بان يضاف اليه شيء من خارج فتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او
العددية دونها طبيعة قائمة مشار اليها يضاف اليها طبيعة اخرى فيتنوع
بها بل تكون طبيعة الاثنينية نفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية و
تختص بها والطولية نفسها هي المقدارية التي تحمل عليها وتختص بها واما
ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا يكون تلك

والمادة بالفصول النوعية المنوعة للجسم الى الانواع يكون تلك الفصول امورا ضيفت اليها من خارج ذاتها وما يختلف بالخارجيات دون الفصول لا يختلف حقيقته الا بالعرض سلمان

الصورة التي تظن فصلا والجسمية باجتماعها جسمية بل يكون الجسمية لاحدهما
محصلة في نفسها متحققة فانا نعني ههنا بالجسمية التي كالصورة لا التي
كالجنس وقد عرفنا الفرق بينهما في كتاب البرهان وسيأتيك ههنا ايضاح و
بيان لذلك على انك قد تحققت فيما سلف لك الفرق بينهما فاما كالمقدار
فيجوز ان يكون انواعه تختلف بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق لا يكون
له في ذاته شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا ان
يكون خطا او سطحا فاذا تحصل خطا او سطحا جاز ان يكون الخط الذي هو الخط او السطح
بفصل هو محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية التي نتكلم فيها
فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا
انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون محصلا في نفسها
الا مادية واتصالا فقط وكذا ان انضم مع الاتصال شيئا آخر فليس لان الاتصال
نفسه لا يتحصل لنا الا باتصاف اليه وقرينة بل يقع اخرى تبين ان الاتصال لا توجد
بالفعل وحده وليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان
البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى مخصصا تم تخصيصه الذي
هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل
ان تتحصل طبيعة مشارا اليها الا ان يجعل بالفصل خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان
يوجد لا ان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على
سبيل ان ذلك شيء لا يوجد الامر دونه بالفعل وان كان متحصل الذات فان هذا
ليس كذا بل الجسمية تتصور انها وجدت بالاشياء التي لها ان توجد بها وفيها
وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاشياء التي له ان يوجد
بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فذلك المقدار الذي هو يحتاج الى فصل حتى

يوجد

يوجد شيئا محصلا وتلك الفصول ذاتيات لا تحوجه الى ان يصير بحصولها غير المقدار فيجوز ان يكون المقدار يخالف المقدار في امر بالذات واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لجسم بصورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان تكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية لا تغنيها عن الحاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة

فصل ٢ في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة

ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان توجد بالفعل متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك بسرعة انا بينا ان كل وجود يوجد فيه شيء بالفعل محصل قائم وايضا استعداد لقبول شيء آخر فذلك الوجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من مادة وصورة وايضا انها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ او لا يكون فان كان لها وضع وحيز وكان يمكن ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان تكون منفردة الذات متحازة على ما علمت في مواضع واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعة او يتحرك هو الى كمال المقدار تحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة مع تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صادف المقدار مختصا بحيز والا لم يكن حيزا

اولى به من حيز فقد صار فيه المقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة قد صار فيه وهو
في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه عسى ان لا يكون محسوسا
وقد فرض غير متحيز البتة هذا خلف ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول
المقدار لان المقدار ان وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز و
لم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المحتملة له فيكون لا حيز له
وهذا محال او يكون في كل حيز ممكن ان يكون له لا يخصص بعضها وهذا محال و
يظهر ظهورا اكثر في توهمنا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك
المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز ان يكون تلك المدرة
يحصل في حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة فان المدرة لا يجعلها شاغلا لكل
حيز لو هما ولا يجعل اولى بجهة من حيز دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة
مخصوصة من جملة كلية الحيز ولا يجوز ان يحصل في جهة مخصوصة ولا مخصص
بها من الاحوال اذ ليس الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك الاحتمال للحصول
في اي جهة كانت من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمنا ان مثل هذا
الحصول في جهة من الحيز انما يكون فيما يكون بسبب في توهمنا القريب منه
فاستحق ذلك القرب اتجاهه الى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة
او وجد وشئ في الابتداء هناك وبذلك القرب او وقوعه فيه يستقل بانتقال تلك
تخصص وقد استبع تلك الكلام في هذا فالهيولى التي للمدرة لا تختص بعد
التجريد ثم لبس صورة المدرة بجهة الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع
تلك الجهة لتلك المناسبة لا لنفس كونها هيولى ولا لنفس اكتسابها الصورة ثانيا
تخصصت بها وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبولها المقدار
بكالة الاد فعبرل على انبساط وعلى ان كل ما من شانه ان ينبسط فله جهات و

ونحوها من الجهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقيل لا وضع
له ولا حيز هذا خلف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية
فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات
لا جزء لها في القوة ولا في الفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا تبقى مفارقة وايضا
فانها لا تخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا للشيء لا يعرى
عن قبوله لها واما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم يلحق به انه يقبل فيكون
بوجودها الخاص المتقوم غير ذي كم وقد قام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون
المقدار الجسماني هو الذي عرض وصير ذاته بحيث له بالقوة اجزاء بعد ما ان له
لذاته انه متقوم جوهرا في نفسه غير ذي حيز ولا كمية ولا قبول قسمة فان كان وجوده
الخاص الذي يتقوم به لا يبقى عند التكثر اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء
له ولا ينقسم بالوهم والفرض يعرض له ان تبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود
عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية لا لما يتقوم به الهيولى بل لامر آخر ويكون ما
فرضنا وجودا خاصا له ليس وجودا خاصا يتقوم به فيكون حينئذ للمادة
صورة عارضة بها يكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين شيء مشترك
هو القابل للامرين من شانه ان يصير مرة وليس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى في
قوته ان ينقسم على القوة القريبة التي لا واسطة لها فليفرض الآن هذا الجوهر
قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمنا انه يفارق
الصورة الجسمانية فليفارق في كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى
كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم ينقسم لا
انه زايل عنه الصورة الجسمانية فيبقى جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخلو
اما ان يكون بعينه هذا الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذي

هو

في ابطال التخلخل

في ابطال التخلخل الجوهرين

هو جزوه الذي بقي كذلك مجردا او فيه الفرد فان خالفه فلا يخلوا اما ان يكون لان هذا

بقي في ذلك بعدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص بهذا كيفية او صورة

لا يوجد ان الا لذلك او يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية

او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الاخر والطبيعة واحدة متشابهة وانما

اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الاخر لذلك او ان اختص بعدما

كيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث

مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الاخر كذلك فان

قيل ان الاولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا فنقول ومحال ان يتحد جوهران

لانهما ان اتحدا واحدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود

وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فانهما غير متحدين بل فاسدين

وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة

واما ان اختلفا بالتفاوت في المقدار او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما صورة

جسمانية لهما صورة مقدارية وهذا خلف واما ان لا يختلفا بوجه من الوجوه

فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل عنه ما هو غيره هو حكمه بعينه قد انفصل

من غيره وحكمه مع غيره وحده من كل جهة حكما واحدا فيعنى ان يكون

حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا من كل جهة على ان يكون لو كان الشيء لم ينقص

بان يوخذ منه شيء كما هو اذا اخذ منه شيء وحكمه ولم يضف اليه شيء حكمه وقد

اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع

ذاته استعداد للانقسام لا يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه لعارض غير استعداد

الذات وذلك الاستعداد محال الا بمقارنة المقدار الذات فيعني ان المادة لا تعرى

عن الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كما مقداريا بحلوله فليس بكم بذاته

قوله وذلك الاستعداد محال آه اي لا يكون الاستعداد الا بالمقدار والمقدار لازم للصورة الجسمانية والا ههنا بمعنى دون اي ذلك الاستعداد الذاتي محال بدون المقدار الحصول لها بالذات وقوله الجملة الى آخره اجمال للبرهان لاخذ النتيجة قال الشيخ ولان هذا الجوهر انما صار آه هذا شروع لاثبات الصورة النوعية وحاصله ان هذا الجوهر الجسمانية انما صار كما بسبب حلول فيه وانما قال كما واراد به المتكلم لاتحاده معنى كونهما اتصالا استحقان قوله فليس بكم بذاته يعني ان هذا الجوهر ليس بكم بذاته اي ليس بذاته مقدار بل المقدار عارض له ولا يخفى ان ما بين المقدمتين واحدة الا ان يقال المانع مما ذكر انه ليس بكم مقداري ان كان هو نفس الاتصال يحصل منه انه ليس بكم بذاته وان يقال انه كم بمقدار حل فيه لم يصح بكم بذاته فهذا تفريع من هذا وقوله فليس يجب او كان جائز الاختصاص او ممتنعا لان نفي احد شقي الامكان العام الذي هو الوجوب يستلزم المساواة او الامتناع وهذا هو المع للتعليل المذكور المصدر بلان معناه ان هذا الجوهر لما لم يكن نفس المقدار عنه

فليس يجب ان يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقد يكون قد روان كانت

الصورة الجسمية واحدة ونسبة ما هو غير متحيز ولا متكمم في ذاته بل انما يتحيز ويتكمم

بغيره الى اى مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة والاولى مقدار في ذاته يطابق

ما يساويه دون ما يفضل عليه فتبين من هذا انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف

ويكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب

يقتضي في الوجود ذلك المقدار دون ذلك السبب لا يخلو اما ان يكون احدى الصور

والاعراض التي تكون في المادة او سببا من خارج فان كان سببا من خارج فاما

ان يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط امر اخر او بسبب استعداد خاص فيكون حكم

هذا و حكم القسم الاول واحدا يرجع الى ان الاجسام لاختلاف احوالها يختلف

مقاديرها واما ان لا يكون الافادة بسبب ذلك وبتوسطه فيكون الاجسام

متساوية الاستحقاق للكم متساوية الاحجام وهذا كاذب فمع ذلك ايضا

فليس يجب ان يحصل عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم الا لامر واعني بذلك

الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة

ولا ايضا لكونها مادة لها صورة الجسمية بل يكون للمادة شئ لاجله يستحق ان

تصورها الصورة بذلك الحجم والكمية ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان

يختلف بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف قد

تقارب الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف مطلقا وبين الاختلاف بالاشد

والاضعف مخالفة معلومة عند المعتبرين فقد علم ان الهيولى قد تتهيأ بعينها

لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز

من الاحياز وليس له الحيز الخاص به بما هو جسم والا لكان كل كذلك فهو اذن يختص

يختص به لصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكلات

في اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين

في اثبات الصورة النوعية من طريق التحيز

والتفصيلات فيكون بصورة ما وليس كذلك لانه بما هو جسم قابل له واما ان يكون بلا
هابه سهولة او بعسر وكيفما كان فهو على احدى الصور المذكورة فى الطبيعيات
فان المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن انما تقوم بالفعل بالصورة
فاذن المادة اذا جردت فى التوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه فى الوجود

فصل فى تقديم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود

فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة للمادة
ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة المضاف فلا يعقل
ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الآخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا
من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك
هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعقل فيه ذلك ان ما استعد له حتى ان يكون
شىء بالفعل لا بحث ونظر نعم من حيث هى مستعدة مضافة الى ما بينهما علاقة
الاضافة لكن كلامنا فى مقايستهما من ذاتيهما دون ما يعرض لهما من اضافة وبلى
وقد عرفت كيف هذا وايضا فان كلامنا فى الحال بين المادة وبين الصورة من حيث
موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شىء هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك
فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة
بينهما علاقة امرين متكافئين فى الوجود ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا له ثم بينهما هذه
العلاقة بل لا هو لذاته يكون رفع احدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات بل يكون لامر معه
حتى يكون رفعا لا يخلو عن ان يكون مع رفع الآخر رفعا موجبا فان كان ولا بد فقد
عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشىء الذى رفعه علة لرفع شىء آخر فهو علته
فقبليات لك هذا قبل فهو اصح على التفصيل وسنزداد ايضاحا فى حل ما نقيمه
واما الاتفاق فعلة ههنا انه فرق بين ان يقال فى الشىء ان رفعه علة لرفع شىء وبين

ان يقال لابد من ان يكون مع رفعه رفع شئ فان كان ليس رفع احد هذين الشيئين
المذكورين علة لرفع الاخر بل لابد من ان يكون مع ارتفاع (رفعه) الاخر فلا يخلو اما ان يكون رفع
المرفوع منهما يوجب رفع شئ ثالث غيرهما او يجب عن رفع شئ ثالث حتى انه لولا رفع عرض
لذلك الثالث لم يمكن رفع هذا او لا يكون شئ من ذلك فانه لم يمكن بل كان ليس يرتفع هذا
الا مع ذلك وذلك الا مع هذا من غير سبب ثالث غير طبيعتها فطبيعة كل واحد منهما
متعلقة في الوجود بالفعل بالاخر فاما ان يكون ذلك لهيئتهما فتكون مضافة وقد بان
انها ليست مضافة واما ان يكون في وجودهما وبين ان مثل هذا لا يكون واما الوجه الاول
فلا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود بذلك الاخر فيكون ح مضافا فاذ قد صح انهما
ليسا مضافين فقد بينا هذا فيجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه في
اخر الامر اذا رفعتا في العلل الى شئ ثالث ويكون ذلك الشئ الثالث من حيث هو علة
بالفعل لوجوب وجودهما لا يصح رفع احدهما الا برفع كونه علة بالفعل فيكون هذان
انما يرتفعان برفع سبب ثالث وقد قلنا ليس كذلك فقد بطل هذا وبقي الحق احد
القسمين الاخرين فان كان رفعهما بسبب رفع ثالث (يتبعهم) حتى يكونا هما معلولاه فلنظر
كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما يتعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخلو اما ان
يكون كل واحد منهما يجب وجوده من العلة بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو
العلة القريبة لوجوب وجود صاحبه وهذا محال فقد بان ان هذا مستحيل فيما
من قبل قلنا واما ان يكون احدهما متقدما في الوجود على هذا الثالث فيصير هو العلة الواسطة
والثاني هو المعلول ويكون الحق هو القسم الذي قلنا ان العلاقة بينهما علاقة
يكون بها احدهما علة والاخر معلولا فاما ان كان رفع احدهما موجب رفع ثالث يجب
عن رفعه رفع الثاني منهما فقد صار احدهما علة العلة وعلة العلة علة والامر يقود
في اخره على ان يكون احدهما معلولا والاخر علة فلنظر الان انه يمتنع ان يكون العلة

للعقل والعقل للباري الاول تقدس شانه وهذا احسن الاقوال عندنا وطريق
الشيخ ره غير هذا فانه يقول المادة معلولة للصورة التي هي شريكة لعلة الهيولى
وهي العقل العاشر وهذا العقل معلول العقل الى ان ينتهي الى الباري بتوسط
عقول عشرة ونفوس تسعة ويرد عليه ايرادات كثيرة منها ان العناصر الاربعة
المختلفة بالحقائق كيف يصدر عن العقل العاشر فلا بد من ثلثة عقول او نقول
يكون ثلثة عشر عقلا سليمان قوله وقد قلنا ليس كذلك حيث لانا قد قلنا
فانه لم يكن بل كان ليس يرتفع اه هذا الصورة القياس بخلف فانه فرض عدم
الشقين واجب الشق بها فقوله فقد بطل هذا اي قوله بل كان ليس يرتفع هذا
الخ سليمان قوله وبقي الحق احد القسمين الاخرين اعني ان يكون رفع المرفوع
منهما يوجب رفع شئ ثالث فاذا كان كذلك يكونان غيرهما او يجب عن رفع
شئ ثالث والشق الثاني هو ان يكون رفعهما بسبب رفع شئ ثالث فاذا
كذلك يكونان معلولا لذلك الشئ الثالث سليمان قوله فلنظر كيف يمكن
اذا كان كذلك يكونان معلولة فيهما في مرتبة واحدة في العلية المعلولية
يعني يكون حينئذ كل واحد منهما علة للاخر ومعلولا له لابد
من بيان انه ليس كذلك بل احدهما متقدم على الاخر نحو من
التقدم وقوله وهذا محال للزوم الدور ووجود
التكثر في علتهما فانهما ح يكون في مرتبة واحدة
ولا يمكن صدورهما عن العلة الواحدة بدون
وساطة الاخر يعني ليس كذلك بل يكون
احدهما اقرب الى هذا الثالث الذي هو
العلة فيكون واسطة العلة وليس
بعلة مستقلة ويقال له علة بهذا
المعنى فيكون شريك العلة
والاشارة بقوله واما
ان يكون احدهما
اقرب الى هذا الثالث
فيصير اه وقوله
ويكون
الحق هو الذي
قلنا سابقا فلا يخلو اما
ان يكون العلاقة بينهما علاقة
ما بين العلة والمعلول اه وقوله علة
العلة علة لان المادة معلول
للصورة وهي العقل فالمادة
معلولة للعقل لان المعلول
للمعلول معلول
ان علة العلة

سلاك الحق لا يكون
في باب اعلاه

مذهبي
الامر الاخرة
منتهيا الى الصورة
واسطة وانت لكن تقول
فليقر الان بانها منتهية اه سليمان
سليمان سليمان
سليمان

منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما
هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون
سببا لوجود ما هو مستعد له ولو كان سببا لوجب ان يوجد ذلك دائما من
غير استعداد واما ثانيا فانه من المستحيل ان يكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل
وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل ثم صار سببا لشيء آخر سواء
كان هذا التقدم بالزمان او بالذات اعني ولو لم يكن الشيء موجودا الا وهو سبب
للثاني والان نعني الثاني بالذات ولذلك يكون متقدما بالذات وسواء كان
ما هو سبب يقارنه ذاته او يكون مفارقا لذاته فانه يجوز ان يكون بعض اسباب
وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء
انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا
ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا فان كانت المادة سببا للصورة فيجب ان
يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا منعا ليس بناؤه على
ان ذاتها لا يمكن ان يوجد الا ملتبسا مقارنا للصورة بل على ان ذاتها يستحيل وجودها
ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق واما ثالثا فانه اذا كانت المادة
هي العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف فيها البتة فكان يجب ان يكون الصور
المادية لا اختلاف فيها فان كان لاختلافها لامور تختلف من احوال المادة فيكون
تلك الامور هي الصور الاولى في المادة ويعود الكلام جذعا فان كان علة وجود
هذه الصور المختلفة المادة وشيء آخر مع المادة ليس في المادة حتى لا يكون المادة
وحدها العلة القريبة بل المادة وشيء آخر فيكون ذلك الشيء الآخر والمادة اذا
اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة في المادة وان كان شيء غير ذلك الآخر
او اجتمع مع المادة فحصلت صورة غير تلك الصورة المعينة فيكون المادة في الحقيقة

لها قبول الصورة واما خاصية كل صورة بما هي بخاصيتها فيكون علة وجود

كل صورة بخاصيتها هي الشيء الخارج ولا يكون للمادة في تلك الصورة موجودة

وجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل صورة الا

انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلية فينبغي

لها القبول فقط فقد بطل ان تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد

بقي ان تكون الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فلننظر هل يمكن ان

يكون وجود الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة

التي لا يفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي تفارق المادة و

تبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة

لو كانت وحدها الذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها وتكون للصورة

المستانفة مادة اخرى يوجد عنها ولكان تلك المادة حادثة ولكان يحتاج

لها الى مادة اخرى فيجب ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون

المادة انما يفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانها عنه

بالصورة التي بها انما يتم الامر بهما جميعا فيكون المادة في وجودها بذلك الشيء

وبصورة كيف كانت يصدر عنها فلا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا يفارقها

الا الصورة اخرى تفعل مع العلة التي عنها مبدأ وجود المادة ما كان تفعله الصورة

الاولى فيما ان هذا الثاني يشارك الاولى في انه صورة يشاركه في انه يعاون

على اقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي

كان يفعله الاول وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والانارة

انما تحصل من جهة مضيء ومن كيفية لا بعينها يجعل الجسم المستنير قابلا للانارة يفعل

فيه الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية تميم الشعاع على خاصيته غير الخاصية

التي تقيم كيفية اخرى من الالوان ويجب ان لا ينافس فيها الفطانة نفوذ الشعاع و
وانعكاسه بعد ذلك بالعرض يصير كلا سعد اذا ما ملت ان تحللها امثلة اشد
موافقة ولا يضرك ان لا تجد ايضا مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شي مثال و
لقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشي وبصورة فيكون مجموعهما
كالعلة له واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل
المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشي وبالصورة من حيث الصورة
صورة معينة بالنوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل لانه يكون
دائما موجودا بذلك الشي والصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة ولو
بطلت الصورة الاولى لا بسبب ثانية تعقب لكان يكون ذلك الشي المفارق عدم
فلا يكون الشي الذي هو الصورة من حيث هو صورة فكان يستحيل ان يفيض
عن ذلك الشي وجود المادة اذ هو وحده بلا شريك اوشريطة ولكن لقائل
ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد
بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد
فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام مستحفظ وحدة عمومه بواحد
بالعدد فههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق
فيكون بذلك الشي يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد الامور يقارنها كانت
واما ما هذا الشي فستعلمه بعد فالصور اما صورة لا يفارقها المادة واما
صور يفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها فان الصور التي تفارق المادة
الى عاقبة فان معقبها فيها استبقها تعقيب تلك الصورة فتكون الصورة
من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين معقبها والواسطة في التقويم
فانه اولا يتقوم ذاته ثم يقوم به غيره اوليته بالذات وهي العلة القريبة من المستبقى

تلك المادة
هذه الصورة
الزائلة وقوله فان
معقبها اي فان الصور التي
هي معقبة تلك الصورة الزائلة اي
الاتية في عقبها في المادة والاحسن ان يكون
المراد بالمعقب المفارق فقوله تعقيب تلك
الصورة اي ثباتها في عقب تلك الصورة الزائلة
وقوله فيكون الصورة من جهة اي الصورة التي تفارقها
المادة واسطة بين المادة المستبقاة اي الطالبة تعاقبها
بالمفارق بواسطة الصورة وبين مستبقيها اي الطالب تعاقبها
اي المفارق او الصورة والواسطة بالجر حتى يكون عطفا تفسيريا
للمستبقي ان كان المراد به الصورة وبالنصب حتى يكون عطفا تفسيريا
لقوله واسطة بين المادة لكونها خبرا ليكون اي فيكون الصورة واسطة
بين الخ وليست واسطة مطلقا بل واسطة في التقويم اي واسطة في وجود
الهيولى وقوله فانه اي المستبقي الذي هو الواسطة في التقويم يقوم
ذاته اي يحصل وجوده من العلة اولا ثم يستبقي وجوده
غيره الذي هو المادة سبحان سبحان

في البقاء فان كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاوائل

اولا ثم للمادة وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم يقام المادة بذاتها

فذلك اظهر فيها واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة

للمادة حتى تكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها فتكون موجبة لوجود

ما يستكمل به فيكون من حيث يستكمل به قابلة ومن حيث توجبه موجبة

فيكون يوجب وجود شيء في نفسها يتصور به لكن الشيء من حيث هو قابل غير

من حيث هو موجب فتكون المادة ذات امرين باحدهما يستعد

بالاخر يوجد عنه شيء فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الاخر

امرا زائدا على كونه مادة يقا بنفسه ويوجب فيها شيئا كالطبيعة للحركة في المادة

فيكون ذلك الشيء هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا فاذن الصورة

اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة

وانما يصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة ما

بالقوة فان محلها المادة فيكون المادة هي التي يصلح فيها ان يقال لها انها

في نفسها بالقوة تكون موجودة وانها بالفعل بالصورة فيكون من حق

ما سمي مادة ان يسمى صورة وما سمي صورة ان يسمى مادة والصورة وان

كانت لا يفارق الهيولى فليست يتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها

الهيولى فكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها فالعلة لا يتقوم

بالمعلول ولا شيئان اثنان يتقوم احدهما بالاخر بان كل واحد منهما

يفيد الاخر وجوده وقد بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذي

يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد الا في الهيولى لا لان

علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا يوجد الا مع المعلول

لان علة وجود العلة هي المعلول او تكون مع المعلول بل كان العلة اذا كانت علة بالفعل لم

عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها

ان تقوم شيئا ذلك الشيء مقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده

الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه

مثل الجوهر للاعراض التي يلحقها او يلزمها والمزاجات وبين بهذا ان كل صورة صورة

توجد في مادة مجسمة فعلتها توجد ما الحادثة قبل الظاهر منها واما اللازم

للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما خصصت بها العلل وسنبين هذا في مواضع اخرى

المقالة الثالثة وفيها عشرة فصول الفصل الاول في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع وفي عرضيتها فنقول

قد بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة

فاما الجسم فاثباته مستغنى عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق

فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مثبتوه من بعد وعلى ان ما ذكر

ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم فبالحري ان ننتقل الان الى

تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشرة فقد فهمت ماهياتها

في افتتاح المنطق ثم لا يشك في ان المضاف من جملتها من حيث هو مضاف امر عارض

لشيء ضرورة وكذلك النسب التي هي في الاين ومتى وفي الوضع وفي الفعل والانفعال

فانها احوال عارضة لاشياء هي فيها كالموجود في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل

ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في المفعول فان قال ذلك

وسلم له فليس يضر فيما نحن فيه من ان الفعل موجود في شيء ووجوده في الموضوع وان

كان ليس في الفاعل فبقي من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس

بعرض مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس راى ان يجعل

فى بيان الاختلاف فى عرضية بعض الاعراض

الخط والسطح والمقدار الجسمانى من الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء
مبادى الجوهر وبعضهم رأى ذلك فى الكميات المنفصلة اى الاعداد وجعلها مبادى الجواهر
واما الكيف فقد راى اخرون من الطبيعيين انها ليست محمولة البتة بل اللون جوهر
بنفسه والطعم جوهر اخر والرائحة جوهر اخر وان من هذه قوام الجواهر المحسوسة و
اكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى
بها ان يورد فى العلم الطبيعى وكانا قد فعلنا ذلك فاما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن
ذهب الى ان المتصلات هى جواهر مبادى للجواهر فقد قال ان هذه هى الابعاد المقومة
للجوهر الجسمانى وما هو مقوم للشئ فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجواهر فهو اولى
بالجوهرية وجعل النقطة اولى الثلثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوه فى
مبادى الجواهر الا انهم جعلوها مولفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادى
للمبادى ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة فى ذاتها بشئ من الاشياء وذلك لان
الوحدة تكون فى كل شئ وتكون الوحدة فى ذلك الشئ غير ماهية ذلك الشئ فان الوحدة
فى الماء غير الماء وفى الناس غير الناس ثم هى بما هى وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا
من الاشياء وكل شئ فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون الوحدة
مبدء الخط والسطح ولكل شئ فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اختصاصها الخاص و
كذلك الخط والنقطة ايضا وحدة صار لها وضع فالوحدة علة كل شئ واول ما يكون
ويحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شئ فالنقطة لها
وحدة وضعية والخط اثنوية وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية
ثم تدرجوا الى ان جعلوا لكل شئ حاشا عن العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير
والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التى لهولاء وقبل ذلك يجب علينا
ان نعرف حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الوحدة فانه يجب علينا

ان نعرف

ان نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع بشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدأ ما بوجه ما للكمية اما كونه مبدأ للعدد فامر قريب من التامل واما للمتصل فلان الاتصال وحدة ما وكانها علة صورية للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد كونه بحيث ان له واحدا

فصل ٢ في م ٣ في الواحد

فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو ولكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد الذي بالذات فمنه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوع وقد يكون لاجل ذاته فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب في الاخير من الانواع وقد يكون بنوع بعيد فهو واحد فيه من الباب الاول وان كان هناك اختلاف في الاعتبار واذا كان واحدا بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة النوع كلها في شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة كلي ومن

بكليته
ليس ويتأمل هذا الموضع الذي يتكلم فيه على الكلي ويذكر مواضع سلفت لك واما
الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة
اما الحقيقي فهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما في الخطوط فالذي لا زاوية
له وفي السطوح ايضا البسيط المسطح وفي المجسمات المجسم الذي يحيط به سطح ليس
فيه انعراج على زاوية ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها يلتقي عند حد
مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة تماسا
يشبه المتصل في تلازم حركة بعضها البعض فتكون وحدتها كانها تابعة لوحدة
الحركة لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء المؤلفة من الاعضاء واولى تلك ما كان
التحامه طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة في هذه اضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية
الى الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة
وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة
بالفعل فهناك كثرة بالفعل غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة ثم ان الواحد بالاتصال
اما ان يكون مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض
للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة
جسم بسيط متفق الطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة
الاتصال الواحد ايضا في الطبيعة من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى صور مختلفة
بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد
لكنه يجب ان ينظر فيه من جهة الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد
منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه
ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد فانه قد يصير المياه مياها او الخط الواحد خطوطا واما الذي
ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون فيه تكثر من جهة اخرى واما ان لا يكون مثال الاول

الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اى من حيث هو انسان اذا قسم لكنه

قد يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما

منهما بانسان واما الذى لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون له وجود الوضع اثر

شئ ليس ينقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع تلك طبيعة

اخرى واما ان يكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسب الوضع فتكون نقطة و

والنقطة لا تنقسم من حيث هى نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة

المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان

العقل له وجود غير الذى يفهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس

ينقسم فى طبيعته ولا فى جهة اخرى واما الذى لا يكون هناك طبيعة اخرى كنفس

الوحدة التى هى مبدأ العدد اعنى التى اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا من

هذه الاضافة من الوحدة ما ينقسم فهو ما فى الذهن فضلا عن تسمية مادية او

انما ينقسم بعد القسم الذى يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة من

حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون تكثره فى الطبيعة التى هى له لانها معدة لكثرة عن

الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون تكثره فى طبيعة انما لها الوحدة

المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء

وهو ماء
واحد بالعدد دون قوتان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل المقارنة

السبب الذى هو المقدار فتكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة

ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا بالعدد ولا كذلك

اشخاص الناس فانها ليس من شان عدة موضوعات منها ان يحصل موضوع انسان

واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا

بالموضوع وليس حاله حال كل قطعة من الماء فانها واحدة فى نفسها بموضوعها

والجملة يقال لها انها واحدة في الموضوع اذ من شان موضوعاتها ان يتحد نوعا
واحدا بالاتصال فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا واحدا لكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا في جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام
وواحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير الواحد وهذه
الوحدة التمامية اما ان يكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام واما
ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت الناقص لا يقال له
بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم
قد يقبل زيادة في استقامته ليست موجودة له فليس بواحد من جهة التمام واما
المستدير فاذ ليس يقبلها او حصل له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهو
تام فهو واحد بالتمام ويشبه ان يكون ايضا كل شخص من الناس واحدا من هذه
الجهة فيكون بعض الاشياء يلزمه التمام كالاشخاص والخط المستدير و
بعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمساواة فهي
مناسبة مثل ان حال السفن عند الربان وحال المدينة من الملك واحدة
فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يحدها
بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة بما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحال
فليس الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض فنقول من راس ثم اذا كانت الوحدة
اما ان يقال على اشياء هي كثيرة بالعدد او يقال على شيء واحد بالعدد وقد بينا
انا حصرنا اقسام الواحد بالعدد فلنمل الى الجنبة الاخرى فنقول واما الاشياء
الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لا افتراق بينهما في معنى
فاما ان يكون اتفاقها في النسبة او في مجموع غير النسبة واما في الموضوع والمحمول
اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض فيكون سهلا عليك من هذا الموضع

بيان الواحد بالمناسبة

ان تعرف انا قد حققنا اقسام الواحد وان تعرف مما قد عرفت بها اولى الواحد
بالسبق اسبقها اليها فستعرف ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالنسبة
وان الواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع
والبسيط الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذي ينقسم واولى من الناقص
والواحد قد يطابق الوجود في ان الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود
لكن مفهومهما على ما علمت مختلف ويتفقان في انه لا يدل واحد منهما على جوهر
شيء من الاشياء وقد علمت ذلك

فصل في تحقيق الوحدة والكثرة

وابانة ان العدد عرض الذي يصعب الان علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك
انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة
فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد
مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا
فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا
الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع
يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الآحاد
فقد اوردنا بدل لفظ الجمع مع هذا اللفظ ولا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة
واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ويكون
قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر
علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا
اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان تكون الوحدة والكثرة
من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها اولا والوحدة
نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان فلا بد خيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة

بالوحدة تعريفا عقليا وهناك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوايل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي لنومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الاخر وليس هو في نفسه عليه بسلب هذا عنه والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها مولفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليست الا اسما للمؤلف من الوحدات فان قال قائل ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب فنقول انه كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشيا موضوعة للوحدات كذلك ايضا ليست هي كثرة بل اشياء موضوعة للكثرة وكان تلك الاشيا هي احاد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوج تصورها للنفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة فانما يمكن تصورهما بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصريح لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يوجد في حدها الكمية فيقال ان المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد ايضا هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان يعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيهات بالامثلة والاسماء المترادفة وان هذه المعاني متصورة كلها او بعضها لذواتها وانما يدل عليها بهذه الاشياء لينبه عليها ويميز فقط فنقول الان ان الوحدة

اما ان يقال على الاعراض واما ان يقال على الجواهر فاذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا ولا شك في ذلك واذا قيلت على الجواهر فليست يقال عليها كالفصل والجنس البتة اذ لا دخول لها في تحقيق مهية جوهر من الجواهر بل هو امر لازم للجوهر كما قد علمت فلا يكون اذن قوله عليها قول الجنس والفصل بل قول عرضي فيكون الواحد جوهرا او الوحدة هي المعنى الذي هو العرض فان العرض الذي هو احد الخمسة وان كان قد يجوز عليه ان يكون جوهرا فانما يجوز ذلك اذا اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الآخر وهو موجود في الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا فلنسلط الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة لم تخل اما ان تكون مجردة ان لا تنقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها انها لا تنقسم او تكون هناك طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم فان كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك الوجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة في العرض لا محالة لا في جوهر وان كان جوهرا فالوحدة لا تفارقه فهي موجودة فيه وجود ما في الموضوع وان كانت تفارقه فيكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر يكون لها جوهر آخر يصير لها به ثبات اذا فرض وجودها مفارقة للجوهرية ويكون ذلك الجوهر لو لم يصر له ذلك الوحدة لم تكن له وحدة وهذا محال او يكون له وحدة كانت ووحدة لحقت فتكون له وحدتان لا وحدة فيكون جوهران لا جوهر واحد لان ذلك الجوهر واحد لان وهذا محال لا تم فان كانت كل وحدة في جوهر آخر فاتحد الجوهران لم ينتقل اليه الوحدة وعاد الكلام جذعا فيما انتقل اليه الوحدة وصار به جوهرين وان كانت كل وحدة في الجوهرين جميعا

فيكون الوحدة الجوهرية تخالف فتبين ان الوحدة ليس من شأنها ان تفارق الجوهر الذى

هى فيه ونبتدئ فنقول انه ان كانت الوحدة ليست مجرد انها لا ينقسم ولا خلاف ان الوحدة

لا في موضوع الا انا اذا فرضنا انه لو فارقت هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن ان يوجد

بذاتها كانت وجودا لا ينقسم مجردا ولم يكن ايضا وجودا لا ينقسم فقط بل يكون الوحدة

وجودا جوهريا لا ينقسم اذ تام ذلك الوجود لا فى موضوع فلا يكون للاعراض وحدة

بوجه من الوجوه ولو كان للاعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر وتكون

الوحدة يقال عليها باشتراك الاسم فيكون ايضا من الاعداد ما يلتئم من وحدة

الاعراض ومن الاعداد ما يلتئم من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان فى معنى الوجود

الذى لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فيكون الوحدة فى احديهما وجودا منقسما

وفى الاخرى ليس كذلك ولسنا نعنى بوحدة الاعراض والجواهر ذلك حتى نعنى فى احديهما

بالوحدة شيئا غير انه وجود غير منقسم وان اشتركا فى ذلك المعنى فذلك المعنى هو

الوجود الغير المنقسم الذى اياه نعنى بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى الذى ذكرنا

قبيل الآن فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا

اذ كان يمكن ان يوجد مجردا وذلك المعنى لا يمنع ان كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس

يلزم انه لو كان عرضا يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويقوم به

العرض والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائما فيه فاذن الوحدة الجامعة

اعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها من حيث هى وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة اخرى

وذلك لا يفارقه موضوعاته والاصناف يلزمه المعنى الاخص فانه من المحال

ان تكون الوحدة وجودا غير منقسم فى الاعراض والجواهر ويجوز مع ذلك ان

يفارق فيكون جوهرا او عرضا لعرض وان تكون الوحدة مختلفة فى الجواهر والاعراض

فبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضى ومن جملة اللوازم للاشياء وليس لقائل

ان يقول ان هذه الوحدة اما ان لا تفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة فانه
دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية
بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقة يكون المعنى المحصل الوجود المتشخص فنقول
الامر كذلك فان نسبة ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم الى فصل
مقوم فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبة لازم عام واذا
اشرنا الى بسيط واحد منه كان تميز الذات عن التخصيص الذي يقارنه كالوحدة
التي في البياض فاذا صح انه غير مفارق صح ان المحمول الذي هو معنى لازم عام مشتق
الاسم من معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض واذا كانت الوحدة
عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض

فصل في ان المقادير اعراض

واما الكميات فمنها مقادير المتصلات مثل الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما قد شرحناه في مواضع واما الجسم بالمعنى
الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه فهذا المقدار قد علمنا انه في مادة وانه
يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة
وتبقى في المادة لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالوهم ولا يفارق الصورة التي
للمادة لانه مقدار الشيء الذي يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشيء
كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل
بحيث يمسح بكذا وكذا مرة ولا ينتهي المسح ان توهم غير متناه توهما وهذا يخالف لكون
الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف في جسم وجسم واما
انه يمسح بكذا وكذا مرة وانه لا يفنى مسحه بكذا البتة فقد يختلف في جسم وجسم فهذا
المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم البتة
لكن هي والصورة تفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط فبالحري ان يكون له

لاعتبار انه نهاية ولاعتبار انه مقدار وايضا السطح لاعتبار انه يقبل فرض بعدين
فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط متقاطعين على زوايا قائمة وايضا
انه يقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يفرض فيه ايضا ابعاد بحسب اختلاف
الاشكال فليتأمل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله لفرض بعدين فامر له لذلك
لا لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلثة فان كون الشيء نهاية لقابل الثلثة
من حيث هو نهاية له ليس لذلك لانه نهاية مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض
بعدين وليس هو بهذه الجهة مقدارا بل هو بهذه الجهة مضاف وان كان
مضافا فلا يكون الا مقدارا وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف
الذي هو مقولة الذي لا يجوز على ما بينا ان يكون مقدارا او كيفا واما انه مقدار
فهو بالجهة الاخرى التي لها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في القدر والمساحة
ولا يمكن ان يخالفها بالمعنى الاول بوجه لكن من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو
نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه وقد قلنا
ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما ان قلنا هذا في الطبيعيات فلنا
هنا ان عرضت من هذه الجهة شبهة وايضا هو من حيث هو مقدار عرض ولو
كان كون السطح بحيث يعرض فيه بعدان امرا لنفسه لم يكن نسبة المقدارية
في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل يكون نسبة ذلك المعنى
الى المقدارية في السطح نسبة فصل الى جنس والنسبة الاخرى نسبة عارض الى
صورة وانت تعلم هذا لتأمل الاصول واعلم ان السطح لعرضه ما عليه يصير سطح
في الجسم بالاتصال او بالانفصال واختلاف الاشكال والمقاطيع وقد يكون
سطح الجسم سطحا مسطحا من حيث هو سطح بحالة مستديرة وقد علمت فيما
سلف من الامر ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للكرية والتسطيح

بيان الفرق بين نسبة المقدار الى الصورة الجسمية ونسبتها الى السطح

لا يكون السطح الواحد موضوعا للتسطيح والكروية

في الوجود

وكيفية مفارقة السطح الجسم والخط السطح توهما

في الوجود ولذلك ليس كان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاد بالفعل مترادفة عليه فكذلك السطح لانا السطح اذا ازيل عن شكله حتى بطل ابعاده ولم يكن ذلك لا بقطع بل في القطع ابطال الصورة السطحية الواحدة التي بالفعل وقد علمت هذا من قول الجزء وقد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غير قابلة للانفصال بل قد علمت انه اذا الف سطوح ووصل بعضها ببعض بالفعل بطل الحدود المشتركة كان الكائن سطحا آخر بالعدد بل لو اعيد الى الفصل الاول لم يكن ذلك السطح الاول بالعدد بل آخر مثله بالعدد وذلك لان المعدوم لا يعاد واذ قد عرفت صورة الحال في السطح فقد عرفت في الخط فاجعله قياسا عليه فقد تبين لك ان هذه اعراض لا تفارق المادة وجودا وقد عرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التي هي طباعها مادية توهما ايضا فقد بقي ان تعلم كيف يصح ان نفهم قولنا ان السطح يفارق الجسم توهما فنقول ان هذه المفارقة نفهم في هذا الموضع على وجهين احدهما ان يعرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح والآخر ان يلتفت الى السطح ولا يلتفت الى الجسم اصلا لا انه معه او ليس معه واما ان تعرف ان الفرق بين الامرين ظاهر فان فرقا بين ان يخطر بالبال الشيء وحده ولا يكون يخطر انه مع غيره فلا يقال وبين ان يخطر الشيء وحده مع شرط انه ليس معه غيره محكوما عليه بانه كا البتة ليجرده حتى يكون هو في وهمك قائم وحده فهو مع ذلك نفرق بينه وبين الشيء الآخر محكوما بان ذلك الشيء ليس معه فمن ظن ان السطح والخط والنقطة قد يمكن ان يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلا وذلك لانه لا يمكن ان يعرض السطح في الوهم معرى ليس نهاية لشيء لانه يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان يوصل ان يتصل اليه [illegible] سطح فان السطح هو نفس الحد لا [illegible] والحد بين وان توهم السطح بغير

فصل في ابطال ما قيل ان النقطة ترسم بحركتها الخط وكذا نظائرها

النهاية التي تلي جهة واحدة من حيث هو كذلك فقط ونفس الجهة والحد على أن لا انفصال له من جهة اخرى كان ما هو نهاية متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط والنقطة والذي يقال ان النقطة ترسم بتحركها الخط فامر للتخيل ولا لامكان وجوده لان النقطة لا يمكن ان يفرض لها مماسة مستقلة فانا بينا ان ذلك ممكن فيهما بوجه لكن المماسة لما كانت لا تستقر كانت لا تبقى التي بعد المماسة لا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة تبقى مبدأ خط بعد المماسة ولا تبقى امتداد بينها وبين اجزاء المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة وحدها كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة وكذلك كيف تبقى ما هي مبدؤه ربما اثبتنا انه انما ذلك في التخيل فقط وايضا فان تحركها يكون لا محالة وهناك شيء موجود تكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو جسم او سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فتكون هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لان توجد هي فاما وجود المقدار الجسماني فظاهر واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم فينبغي ان ينظر في امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان تحيط به نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته من جهة اخرى فكانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فان شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية

فصل في تحقيق ماهية الزاوية وبيان انها من الاعراض

وان شئت سميت الكيفية التي له من حيث هو كذا تربيعاً فيكون الاول كالمربع والثاني
كالتربيع فان اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مساوية وزاوية فضل وزايدة
لنفسها لا بجوهرها مقدار وان اوقعت على المعنى الثاني قلت ذلك لها بسبب
المقدار الذي هو فيه كالتربيع ولان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن
ان يفرض فيها ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه
من يقول انه انما يكون سطحاً اذا تحرك الخط الفاعل في الوهم بكلتي نقطتيه حتى
احدثه حتى كان قد تحرك الطول عرضاً بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول
وعرض بل لم يتحرك الحادث للزاوية لا في الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث
سطح وانما تحرك باحد راسيه فحدثت الزاوية فجعل الزاوية جنساً رابعاً من المقادير
والسبب في هذا جهله بمعنى قولنا ان الشيء ذو ثلثة ابعاد او بعدين حتى يكون جسماً
او مسطحاً فاذ قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا ينبغي
ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما هو شيء وقع من تلك الاسبابية لا نعبأ به
وهذا الغافل يحسب ان قد بينه ان السطح بالحقيقة هو المربع او المستطيل
لا غير وليس كلامنا فيما يهم فضل شغل به فقد عرفت وجود الاقدار وانها اعراض
وانها ليست مبادي للاجسام اذ الغالط في ذلك انما عرض له ما عرفته واما الزمان
فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي انه لا مقدار خارجاً
عن هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون قار الحاصل الوجود
بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئاً بعد شيء فهو الزمان وان كان
قاراً فهو المقدار فاما ان يكون تام المقادير وهو الذي يمكن فرض ابعاد ثلثة فيه
اذ ليس يمكن ان يفرض فيه فوق ذلك وهذا هو المقدار الجسم واما ان يفرض فيه بعدان
فقط واما ان يكون ذا بعد فقط اذ كل متصل فله بعد ما بالفعل او بالقوة ولما

كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير ثلثة والكميات المتصلة لذاتها اربعة
وقد يقال لاشياء اخر انها كميات متصلة وليست كذلك اما المكان فهو السطح واما الثقل
والخفة فانهما قوتان محركتان لهما مقادير في الازمنة والامكنة وليس في نفسيهما ان تجزء
بجزء بعدهما او ان تقابل بالمساواة والتفاوت من ان يفرض لهما حد ينطبق على حد
ما يجانسه حتى ينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه فينطبق على الحد الاخر فيساوى
او يختلف فلا يساوى بل يتفاوت انا نعنى بالمساواة والتفاوت المعرفين للمقدار
هذا المعنى واما التجزية التى تعرض للخفة والثقل بان يكون ثقل نصف ثقل فان ذلك
لانه يحرك فى زمان نصف المسافة او فى المسافة ضعف الزمان او يحرك الاعظم
الى اسفل فى الحركة يلزم معها ان يحرك الاصغر الى العلو وانما يجرى هذا المجرى
فهو كالحرارة التى تكون ضعف الحرارة لاجل انها تفعل ضعف الفعل او لانها فى ضعف
الجسم الحار المتشابه فى الحرارة وكذلك حال الصغير والكبير والقليل والكثير فان
هذه اعراض ايضا تلحق الكميات من باب المضاف وقد حصلنا الكلام فى جميع
هذه فى موضع اخر فالكمية بالجملة حدها هى التى يمكن ان يوجد فيها شىء منها يصح
ان يكون واحدا عادا او يكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية او فرضية

فصل فى تحقيق ماهية العدد وتحديد انواعه وبيان اوائله

وبالحرى ان تحقق ههنا طبيعة الاعداد وخاصياتها وكيف
يجب ان يتصور حالها ووجودها فقد نقلنا عنها الى الكميات المتصلة مستعجلين
لان غرضنا كان ان يوجب للمقولات ان العدد له وجود فى الاشياء ووجوده فى النفس
وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا فى النفس بشىء يعتد به اما ان قال ان العدد
لا وجود له مجردا عن المعدودات التى فى الاعيان الا فى النفس فهو حق فانا قد بينا ان
الواحد لا يتجرد عن الاشياء قائما بنفسه الا فى الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد

واما ان يكون فى الموجودات اعداد فذلك امر لا شك فيه اذا كان فى الموجودات وحدات
فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد فى نفسه من حيث هو
ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشىء الذى لا حقيقة له محال ان يكون
له خاصية الاولية او التركيبية او التامية او الزائدية او الناقصية او المربعية او المكعبية
او الصم وسائر الاشكال التى لها فاذن لكل من الاعداد حقيقة تخصه وصورة يتصور
منها فى النفس وتلك الحقيقة وحدته التى بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا تجتمع
فى وحدة حتى يقال انه مجموع آحاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست
لغيره وليس بعجب ان يكون الشىء واحدا من حيث له صورة ما كالعشرية او
الثلاثية ولكثير من حيث العشرية ما هو وبالخواص التى للعشرة واما اكثرية فليس
فيها الا الخواص التى للكثرة المقابلة للوحدة ولذلك فان العشرة لا تنقسم فى العشرية
الى عشريتين لكل واحدة منهما خواص العشرية وليس يجب ان يقال ان العشرة ليست الا
هو تسعة وواحدة وخمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد كذا حتى ينتهى الى
العشرة فان قولك العشرة تسعة وواحدة قول حملت فيه التسعة على العشرة
وعطفت عليه الواحد فيكون كانك قلت العشرة اسود وحلو فيجب ان يصدق على
الصفتين المعطوفة احديهما على الاخرى فيكون كانك قلت واحد العشرة تسعة
وايضا واحد فان لم ترد بالعطف تعريفا بل عنيت بما يقال ان الانسان حيوان ناطق
اى حيوان ذلك الحيوان الذى هو الناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة
تلك التسعة التى هى واحد وهذا ايضا مستحيل وان عنيت ان العشرة تسعة مع
واحد وكان مرادك ان العشرة هى التسعة التى تكون مع واحد حتى ان كان التسعة
وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة فقد اخطأت
ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع شىء كان معها فانها تكون تسعة ولا

تكون عشرة البتة فان لم يجعل مع صفة التسعة بل الموصوف بها فيكون كانك

ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هى واحدة فذلك ايضا هو خطا بل هذا

كله مجاز من اللفظ مغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا فصار

منهما شىء غيرهما ثم تحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق بان يقال ان العدد

اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد

من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم

ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير

الى تركيبه من عددين دون الاخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة

لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى

من الاخر وهو بما هو عشرة مهية واحدة وما يدل على مهيته من حيث هى واحدة

حدود مختلفة فاذا كان كل حد ليس بهذا ولا بذاك بل بما قلنا ويكون اذا

كان ذلك فقد كان لذا التراكيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة

وسبعة لازما لذلك وتابعا فيكون هذه رسوما على ان تحديد الخمسة

يحوج الى تحديد الخمسة فيتحلل ذلك كله الى الاحاد وحتى يكون مفهوم قولنا ان العشرة

من خمسة وخمسة هو مفهوم من قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعنى

اذ لست تلحظ تلك الاحاد فاما اذا لحظت صورة الخمسة والخمسة والثلثة والسبعة كان

كل ذلك اعتبارا غير الاخر وليس للذات الواحدة حقايق مختلفة المفهومات بل

انما تكثر لوازمها وعوارضها ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن ان

ستة ثلثة وثلثة بل هو ستة مرة واحدة لكن اعتبار العدد من حيث احاده مما

يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار الى الرسوم ومن الواجب مما يجب ان يبحث عنه من حال

العدد حال الاثنوة فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليست من العدد وذلك لان

الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس
بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد وقال لان العدد كثرة مركبة
من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخلو ان كان عددا اما ان يكون مركبا
او لا يكون فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها
نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء ويعرف من العرف
فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها اي
وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ
الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون به الكثرة التي تزيد من وحدة
وقد جرت عادتهم بذلك فلا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد
ليس بعدد ثم افرض عليهم ان يبدأوا في طلب زوج ليس بعدده اذ وجد فرد ليس
ليس ولا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا
من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عددين وانما نعني بالعدد ما
فيه انفصال توحيد فيه واحد فالاثنوة اول العدد وهو الغاية في القلة العدد
واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد فقلة الاثنوة ليست مما يقال بذلك التقابل
بالقياس الى العدد وليس اذا لم الاثنوة اكثر من شي بحيث ان لا يكون قلتها
بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى شي يلزم ان يكون
له اضافة اخرى الى شي اخر يقارن تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شي من الاشيا
يعرض له اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كانه قليل بالقياس
الى شي فهو كثير بالقياس الى شي اخر فيلزم من ذلك ان يكون كل قلة يعرض لشي
يعرض له معها الكثرة كانه ليس اذا كان شي هو مالك ومملوك يجب ان لا يكون
شي مالكا وحده او شي هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شي هو جنس وحده فانه

ليس انما صار القليل قليلا لاجل ان لشيئا هو ايضا عدد كثير بل لاجل الشيء
الذي له الشيء بالقياس اليه كثير والاثنوة هي القلة الاولية اما القلة فبالقياس الى
كل عدد لانها ينقص عن كل عدد واما الاولية لانها ليست بكثرة عند عدد واذا
قيس الاثنوة الى شيء اخر لا تكون قليلة والكثرة يفهم منها معنيان احدهما
ان يكون الشيء فيه من الاحاد فوق واحد وهذا ليس بالقياس الى شيء البتة
والاخر ان يكون الشيء فيه ما في شيء اخر وزيادة وهذا هو الذي بالقياس
وكذلك العظم والطول والعرض فالكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشيء
مع مثله الذي يكيله والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف ولا تضاد
بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب
ان نحقق القول في هذا **فصل في تقابل الوحدة والكثرة** وبالحري
ان نتامل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا
على اصناف اربعة وقد تحققون ذلك وستحقق بعد ايضا ان صورة التقابل توجب
ان يكون اصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان
يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة ولان الوحدة مقومة
للكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه لكن لقائل ان
يقول ان الوحدة والكثرة هذا شانهما فانه ليس يجب ان يقال ان الضد يبطل
الضد كيف كان بل ان يقال ان الضد يبطل الضد بان يحل الموضوع الذي
للكثرة على ما جوزت ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة سواء فنقول
فجواب هذا الانسان ان الكثرة كانها انما تحصل بالوحدة فكل الكثرة انما
تبطل ببطلان وحدانيتها ولا تبطل الكثرة التي لذاتها بطلانا اوليا بل يعرض
لوحدانيتها اولا ان تبطل ثم يعرض لها ان يبطل معها ببطلان وحدانيتها فيكو

ابطال تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة

الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس القصد الاول ان تبطلها بل انما تبطل الوحدات التي للكثرة عن حالها بالفعل الى ان تصير بالقوة فيلزم ان لا تكون الكثرة فاذن الوحدة انما تبطل ولا الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدة يعرض لها سبب يبطل بان يحدث عنه هذه الوحدة وذلك بطلان سطوح فان كان لا محالة هذه المعاقبة التي على موضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان يكون الوحدة ضد الوحدة وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة ابطال الحرارة البرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى تبطلها عما ليس هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاحرى ان يظن انه جزء موضوعه واما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا اوليا بل ليس يكفي في شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية متباعدة ليس من شان احدهما ان يقوم بالاخر للخلاف الذي فيهما وان يكون تنافيهما اوليا ثم بل لقائل ان يقول انه ليس موضوع الواحد والكثير واحدا فان شرط المتضادين ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد ثم لا يخفى عليك ان تعلم مما سلف التحقيق هذا وما فيه وما عليه لم يقف ظهر وبان ان التقابل الذي بين الواحد والكثير ليس بتقابل التضاد فلننظر هل التقابل الصورة والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما عدم شيء من شانه ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه على ما قد مضى لك من امر العدم

ليس موضوع الوحدة والكثرة الشخصية واحدا بالشخص لا يجوز ان يكون

وبيان عدم تقابل العدم والملكة بين الوحدة والكثرة

ان يتحمل وجها يجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه ان يتكثر وان يتحمل وجها
آخر يجعل به الكثرة عدم الوحدة فى شىء فى طبيعتها ان تتوحد لكن الحق لا يجوز
ان يكون شىء كل واحد منهما عدما وملكة بالقياس الى الآخر بل الملكة منهما هو
المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو وان لا يكون ذلك الشىء الذى
هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل
بجهة الملكة واما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة جعلوها
هى المضادة الاولى ورتبوا تحت الملكة الصورة والخير والفرد والواحد والنهاية
واليمين والنور والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر وفى حيز العدم
مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك و
المنحنى والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا ان نجعل الملكة
هى الوحدة ونجعل الكثرة هى العدم اما اولا فانا نحد الوحدة بعدم الانقسام
او عدم الجزء بالفعل فناخذ الانقسام والتجزى فى حد الكثرة وقد ذكرنا هذا واما
ثانيا فان الوحدة موجودة فى الكثرة مقومة لها وكيف يكون مبدأ الملكة موجودة
فى العدم حتى يكون العدم يتالف من ملكات تجتمع وكذلك ان كانت الملكة هى
الكثرة فكيف يكون تركب الملكة من عدمها فليس يجوز ان نجعل المقابلة بينهما
مقابلة العدم والملكة اذا نحو هذا فلا يجوز ان يقال ان المقابلة بينهما هى
مقابلة التناقض لان ما كان فى ذلك من الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا
الاعتبار وما كان منه فى الامور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس
هذا التقابل فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة العدم ويعرض فى ذلك من المحال
ما يعرض فيما قلنا فلننظر انه هل التقابل بينهما تقابل المضاف فنقول ليس يمكن ان
يقال ان بين الوحدة والكثرة فى ذاتيهما تقابل المضاف وذلك لان الكثرة ليس انما تعقل

بيان تقابل الناقص والمضايف بين الكثرة والوحدة

فى اثبات التقابل بالعرض بين الوحدة والكثرة

ماهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكونا انما هى كثرة لاجل ان هناك وحدة وان كانت انما هى كثرة بسبب الوحدة وقد علمت فى كتب المنطق الفرق بين ما لا يكون الا لشى وبين ما لا يقال ماهيته الا بالقياس الى شى بل انما تحتاج الكثرة الى ان يقوم لها انها من الوحدة لانها معلولة للوحدة فى ذاتها ومعنى انها معلولة غير معنى انها كثرة والاضافة لها انما هى من حيث هى معلولة والمعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة ثم لو كانت من المضاف لكان يقال ماهيتها بالقياس الى الوحدة لكان يقال ماهية الوحدة بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المضافين ولكانا متكافئين فى الوجود من جهة هذه وحدة وتلك كثرة وليس الامر كذلك واذ قد بان لك جميع هذا فاتحقق عندك ان لا تقابل بينهما فى ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة من حيث هى مكيال تقابل الكثرة من حيث هى مكيل وليس كون الشى وحدة وكونه مكيالا شيئا واحدا بل بينهما فرق والوحدة يعرض لها ان تكون مكيالا لان ايها يعرض لها ان تكون علة ثم الاشياء يعرض لها بسبب الوحدة التى توجد لها ان تكون مكيالا لكن واحد كلى ومكيال هو من جنسه فالواحد فى الاطوال طول وفى العروض عرض وفى المجسمات مجسم وفى الازمنة زمان وفى الحركات حركة وفى الاوزان وزن وفى الالفاظ لفظ وفى الحروف حرف ويجتهد ان يجعل الواحد فى كل شى اصغر ما يمكن ليكون التفاوت فيه اقل ما يكون فبعض الاشياء يكون واحدة مفترضا بالطبع مثل حركة وبطىء وفى بعضها يفرض فيه واحد بالوضع فاذا دعا لك الواحد اخذ اكثر من الواحد وما منه لم يوجد واحد بل يجعل الواحد هذا المفروض تماما ثم يجعل هذا الواحد من اظهر الاشياء فى ذلك الجنس فالواحد مثلا فى الاطوال الشبر وفى العروض مثلا الشبر فى شبر وفى المجسمات الشبر فى شبر فى شبر وفى الحركات حركة مقدرة معلومة ولا يوجد حركة بهذه الصفة عامة للجميع الا الحركات المقدرة بالطبيعة وخصوصا التى لا تختلف بل هى متفقة

الواحد من كل شى

فيبقى واحدة في كل تقدير وخصوصاً التي هي اقل مقدار حركة فالاول مقدار حركة
هو الاول زماناً وهذا هو الحركة الفلكية السريعة وجعل المضبوط تقديرها الا الدور
لا يزاد عليه ولا ينقص فالعلوم صغر مقدارها بسرعة العود ليس مما ينتظر تجدده الى
الحين الذي في كل يوم وليلة تتم دورة فيرجع الى الوجود والتجدد ولذلك يجعل ايضاً حركات
الساعات فتكون حركة ساعة واحدة مثلاً هي مكيال الحركات وكذلك زمانها
مكيال الازمنة وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة الا ان ذلك غير مستعمل
وغير واقع موقع الفرض الاول واما في الاثقال فقد فرض ايضاً ثقل درهم ودينار
واحد ايضاً وفي ابعاد الموسيقى اتخذ النغمة التي هي ربع طنيني وما يجري مجراها من
الابعاد الصغار ومن الاصوات الحرف المصوت المقصور والحرف الساكن او مقطع مقصور
وليس يجب ان تكون كل واحد من هذه الاوضاع واقعاً بالطبع بل قد يقع بالفرض
ويمكن ان يفرض الواحد من كل ما سواه انقص وازيد مما فرض ووضع فليس يجب
اذا كان في هذه الاشياء واحد منه مفروض ان يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس
فانه يجوز ان يكون الاخر مباينا للاول لا يكيله ولانهما خطان فالخط وسطح مباين
لسطح وجسم مباين لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم تباين جسماً وسطحاً وخطاً
فكذلك الحركة قد تباين الحركة واذا كان كذلك فالزمان والثقل ايضاً اعني الزمان
والثقل ايضاً ويجوز ان يكون هذا الذي يباين ذلك مباين غير ذلك وقد علمت جميع ذلك
في صناعة التعاليم واذا كان كذلك فيكون الواحد الذي يعرض لكل جنس من هذه كثيرة
ويكاد ان لا يتناهى واذا كان هناك واحد يصلح لكيل شيء فيكون اشياء يكال لا انها هي تكيل
لان يكال بها ولما كان المكيال يعرف به المكيل عد العلم والحس كالمكاييل للاشياء فانها
تعلم بهما وقال بعضهم ان الانسان يكيل كل شيء لان العلم والحس بهما يكال كل شيء
وبالحري ان يكون العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس لكنه عرض ان يكون ذلك اصلاً له

قد يقع

كيف يتقابل الاعظم والصغر والمساواة

وقد يقع ان يقال للمكيال ايضا المكيل وهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة

والكثرة وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف يتقابلان لان المساوى فان المساوى

يقابل كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوى والاعظم الا متخالفين وكذلك

المساوى والاصغر اما الاعظم والاصغر فانهما ان تقابلا فبالمضاف فكان هذا

اعظم بالقياس الى ما هو اصغر فليس المساوى مضايفا لاحدهما بل لما هو مساوله

ويظن انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر يكون بينهما مساو وهو كما نبين هذا

علمته في موضع اخر فاذا كان الامر على هذا فالحرى ان يكون المساوى ليس مقابلا

بالاولى للاعظم والاصغر بل لغير المساوى وهو عدمه عما شانه ان يكون فيه المساواة

وليس عدمه في النقطة والوحدة واللون والعقل واشياء لا تقدير لها بل في

اشياء لها تقدير ويكثر فالمساوى انما يقابل عدمه وهو اللامساواة لكن اللامساواة

تلزمه هذان اعنى الاعظم والاصغر كالجنس ليسا نوعي جنس بل عرضان يلزم كل واحد

منهما فان وليس منهما ما هو عظيم والعظيمية معنى وجودى يلزمه هذا العدم والاخر

صغير والصغر من تلك الحيثية كذلك **فصل في ان الكيفيات اعراض** فلنتكلم

الان في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة الجسمانية فلا يقع شك في وجودها

وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخرى ونقضنا مشاغبات من تمارى في ذلك

لكنه انما يقع الشك في امرها انها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من

يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام وتسرى فيها فاللون عنده جوهر والحرارة كذلك

وكل واحد من هذه الاجزاء عنده بهذه المنزلة وليس يقع ان هذه الاشياء

توجد تارة وتعدم تارة والشيء المشار اليه قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم

ذلك بل ياخذ يفارق قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فانه يعلم انه لا يوجد

هناك ماء ويكون الثوب موجودا بحاله كالصبر الملبد لذلك عرضا بل اجزاء جوهرية له

ان يفارق تجوهر الحق لا ماه فارقت مفارقة لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه
لانها فارقت في صغر مايدرك الحس مفارقة مفترقة ويقول بعضهم انها قد لا يمكن
فما اخرى ان نبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو ان كانت هذه جواهر اما ان
تكون جواهر هي اجسام او تكون جواهر ليست باجسام فان كانت هذه جواهر غير
جسمانية فاما ان تكون بحيث يمكن ان يؤلف منها اجسام وهذا محال الذي تبين
في تعليمنا فليس بالممكن ان يؤلف منها جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجوده
بالمقارنة للاجسام او السريان فيها فاول ذلك انه يكون لهذه الجواهر وضع و
كل جوهر ذي وضع فانه منقسم وقد بين ذلك فيكون وثانيا انه لا يخلو اما ان
يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون
فيه او لا يكون فان لم يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موضوعات
له اذ ليست فيه كالاجزاء ولا هي مفارقة والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهر
بنفسه فليست الا اعراضا فانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت تفارق اجساما
فاما ان يكون مفارقة تنتقل بها من جسم الى جسم من غير ان يصح لها قوام
مجرد او يكون لها مفارقة قوام مجرد فان كانتا لم يوجد في جسم وكانت فيه
فانما يكون ذلك بان ينتقل الى الآخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد
بياضه فقد انتقل بياضه الجسم بماسه او يبقى مجردا الى ان يحصل في جسم
وهو غير مفارق جسما في مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك واما الكون فقد
فرغنا منه وبينا استحالته ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه
ينتقل اليه من حرارة نفسه فيزيد هذا الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال مطل
عرضية انكثر من الناس جوز في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال

فى بيان امتناع انتقال العرض

فى اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون عرضا الا ومقومه

قوله وانما كان لا يكون تقرير لقول القائلين

قوامه لا فى موضوع واما القائم فى الموضوع اذا نظر فيه انه هل يصح له ان ينتقل الى موضوع اخر من غير ان يجرد عنهما فهذا الاعتبار ليس يصح الا بعد القوام فى الموضوع ثم هذا لا يصح الشىء لانه لا يخلو اما ان يكون الذى حل موضوعا ما يتعلق ذاته الشخصية بذلك الموضوع الشخصى او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته الشخصية بذلك الموضوع الشخصى فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه الا فى ذلك الموضوع الشخصى وان كان انما اوجد فى ذلك الموضوع بسبب من الاسباب ليس فى ذلك السبب مقومه من حيث هو ذلك الشخص فقد يمكن ان يزال عنه ذلك السبب فيبقى من الاسباب حتى لا يحتاج فى قوامه الى ذلك الموضوع فزوال ذلك السبب ليس يكون سببا لاحتياجه الى موضوع اخر لان السبب فى ان لا يحتاج شىء الى موضوع اخر هو عدم السبب فى ان كان يحتاج وهو فى ذاته ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود السبب الاخر الا ان يكون مستحيلا لزوال ذلك السبب الا لوجود هذا السبب الاخر لا غير فاذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب فيكون ذلك الشىء قد فارقته الحاجة الى الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الاخر لامرين اما الاول فزوال السبب الاول واما الثانى فوجود السبب الثانى لكن هذه الاسباب تكون امورا خارجة عن طباعه ليس يحتاج اليها فى تقوم ذاته موجودا ذلك اللون مثلا انما يحتاج اليها فى ان يختص بموضوع فكونه لونا وكونه هذا اللون بعينه كان يغنيه عن الموضوع فليس يوجب شىء ان يجعله محتاجا الى الموضوع فاذا الغنى بوجوده عن الموضوع يعرض لما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب عينه وان كان لا يغنيه بل يعلقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعينا له لانه يقتضى امرا معينا بعينه فان المتعين لا يقتضيه شىء تقومه لا بعينه بالقوة مما ليس بعينه يخالف الاخر فى حكمه فان

في ان الانقلاب بعضه ممكن وبعضه محال

قيل فكيف يقتضي الواحد المعين فيقال يقتضي الذي يتعلق بصحة وجوده ولا
فيعين له بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون اما غني عن الموضوع واما
مفتقر الى موضوع ما فيفتقر الى موضوع
مقيم على موضوع واحد واما انقلاب العين فقد تلخص مما عن بكرة عدة يجب ان
نخرج منها انا نعني بانقلاب العين بعينها ان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل
من الاول شيء في الثاني فانه ان كان هكذا فيكون الاول قد عدم والآخر قد
حصل ولا يكون الاول هو الذي انتقل الى الثاني بل انما نعني بالانقلاب ان
الموصوف بالاول صار موصوفا بالثاني وذلك الثاني يبقى من الاول شيء في الثاني
فيكون مركبا من مادة وشيء فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا ففي مثلنا
فيكون في اللونية شيء يبطل وشيء يبقى فيكون هذا الذي يبطل هو الذي صار به
الشيء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلامنا فيها ونرجع
فنقول واما ان كان يجوز ان يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا او شيئا
آخر بنفسه فلا يخلو اما ان يكون نحو اليه اشارة ويكون البياض الذي من شأنه
ان يدرك الا ان يخرج عن ادراكه للقلة الفاحشة ويكون على الجملة التي تعرض البياض
عليها فان كان كذلك فيلزم ان يكون خلاء موجود حتى يكون فيه مشار اليه
وليس في الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما فيكون له في ذاته مقدار
يكون لا القليل منه محسوسا فانا لا نعقل بياضا لا وضع له ولا مقدار فضلا
عن ان نرى واذا له مقدار ووضع وزيادة هو هيئة البياض كان جسما ابيض لا بحر البياض
فانا نعني بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والجسم وان كان لا يبقى على الجملة التي
كان يعرض البياض عليها بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا آخر حيا فيكون
البياض مثلا له موضوع يعرض له ان يكون فيه البياض على النحو المعروف ويعرض له
ان يصير مرة اخرى بصورة اخرى ومخالفة فيكون اولا ما نحن فيه بياضا قد فسد

وذات صورته وأما المفارق العقلي فقد أشرنا فيما سلف إلى أنه لا يجوز أن يتمثل في

هذا الشيء الذي هو ذو وضع ومخالطا للأجسام وأما أن جعل جاعل البياض شيئا

في نفسه ذا مقدار فيكون له وجودان وجود أنه بياض ووجود أنه مقدار فإن كان

مقداره غيرا بالعدد لمقدار الجسم الذي هو فيه فإذا كان في الأجساد ساريا

فيها فيكون قد دخل بعد في بعد وإن كان هو نفس الجسم مجازا فيكون الأمر قد

عاد إلى أن الشيء الذي هو البياض جسم وليس ببياض فيكون البياض موجودا في

ذلك الجسم إلا أنها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية التي

في ذلك الجسم إذ عند البياض جسما ليست هيئة الطويل العريض العميق بل يكون

هيئة الطويل العريض العميق الحال وأما أيضا على هذا الرأي فيكون البياض مقارنا

هذا الشيء تابعا له وهذا معنى قولنا الصفة في الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارق

وليس جزءا من ذلك الشيء الذي هو الطويل العريض فيكون البياض والحرارة

عرضا إلا أنه ثم سيقع الكلام في أن من طبيعتين يفارقها وقد بينا أن الكيفيات

التي هي المحسوسة أعراض في هذا الموضع من الطبيعيات وأما الأشكال فبيان أمرها أو

وأما التي تتعلق بالنفس وذوات الأنفس فقد تبين في الطبيعيات أنها أعراض فقط

في أجساد ذلك حين كلامنا في أحوال النفس

فصل في العلم وأنه عرض

وأما العلم فإن فيه شبهة وذلك لأن لقائل أن يقول إن العلم هو المكتسب من صور

الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وأعراض فإن كانت صور الأعراض

أعراضا فصور الجواهر كيف تكون أعراضا فإن الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر

لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو

نسبت إلى الوجود الخارجي فنقول إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان

لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية شأنها أن

المبحث في الجوهرية الوجودي العيني

ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة عن امر
وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع
بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل والعقل ايضا من الاعيان قلنا نريد بالعين التي انا حصلنا فيها الجوهر
صدر منه عينا فاعلم واحكام في الحركة كل ماهيتها انها كمال ما بالقوة ليست
في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمالا ما بالقوة من جهة كذا
حتى نصير ماهيتها محركا للعقل لان معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو انها
ماهية تكون في الاعيان كمالا ما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في
العقل في انه في كليهما ماهية توجد في الاعيان كمالا ما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة
تكون كمالا ما بالقوة في الاين مثلا لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا
كذلك لكانت الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المغناطيس حقيقته
انه حجر يجذب الحديد واذا وجد مقارنا للجسم كيف الانسان ولم يجذبه وبطل
مقارنا للجسم حديدا كما انه يجذب فليس يجب ان يقال انه تختلف الحقيقة في الكف
الحديد بل هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب
الحديد انه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصورة واذا كان عند الحديد ايضا
كان بتلك الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا
بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل
ليست ماهية ما في الاعيان ليست في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر ماهية لا تكون
في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعلومات فنقول بل قلنا انه لا يكون في
موضوع في الاعيان اصلا فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا

وتارة تكون جوهرا وقد سلّم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شيء توجد
في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان محتاجا الى موضوع ما و
في وقت لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهية تصير عرضا
اي يكون موجودا في النفس لا كجزء ولقائل ان يقول فهبنا العقول الفعالة والجواهر
المفارقة ايضا كذلك يكون حالها حتى يكون المعقول منها حالا لكن المعقول منها
لا تنالها الا انها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها
معقولة هو انها تعقل ذاتها وان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة و
علائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج اليه من العقل واما ان قلنا ان هذه المعقولة منها
يكون من كل جهة هي هو وهي مثالها او ان ذلك ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا ان
يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة ولا تصير بنفسها صورة لنفس
انسان ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وقد علمت كل
شيء بالفعل ولكانت تصير كل نفس واحدة من تلك النفوس لا اخرى ليس لها
الشيء الذي يعقل اذ قد استبد بها نفس ما والذي يقال ان شيئا واحدا بعينه
يكون صورة لمواد كثيرة لا بان يؤثر فيها بل بان يكون هو بعينه منطبعا في تلك
المادة وفي اخرى واخرى فهو محال نعلمها بادنى تامل وقد اشرنا الى المحال في ذلك
عند كلامنا في النفس وستعرفه من بعد الخوض في ابانة ذلك فاذن يكون الاشياء
انما تحصل في العقول البشرية معانيها لا ذواتها ويكون حكمها حكم سائر المعقولات
من الجواهر الا في شيء واحد هو ان تلك تحتاج الى التقشير حتى تجرد منها معنى
معقول وهذه لا تحتاج الى شيء غير ان يوجد المعنى كما هو فيطبع به النفس و
هذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما ذهب اليه فنقول
ان هذه المعقولات ستبين من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليمية

فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في عقل او نفس وما كان من اشياء
مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان نستفيد
عنها هو علمنا بها وكذلك ان كانت صور ما مفارقة وتعليميات مفارقة فانما كان
علمنا بها ما يحصل لنا منها ولم يكن انفسها توجد لنا منتقلة الينا فقد بينا
بطلان هذا في مواضع بل الموجود منها لنا هي الآثار المحاكية لها لا محالة وهي
علمنا وتلك انما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة
حصول ذلك في ابداننا فبقي انها تحصل في نفوسنا ولانها آثار في النفس
لا ذوات تلك الاشياء ولا امثال لتلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية
فيكون ما الا موضوع لها تتكثر بنوعه بلا سبب يتعلق به بوجه فهي اعراض في
النفس

فصل في الكيفيات التي في الكميات واثباتها

هذا الفصل يليق بالطبيعيات
وما بقي جنس واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه
كيفية هذه هي الكيفيات التي في الكميات واما التي في العدد كالزوجية والفردية
وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب
اما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم واما التي
تعرض لهذه المقادير فليس وجودها بينا فان الدائرة والخط المنحني والكرة
والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان
يبرهن على وجودها لان سائر الاشياء انما يبين له بوضع وجود الدائرة فان
المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك المربع وكذلك سائر الاشكال
واما الكرة فانما يصح وجودها اذا ادير دائرة في دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة
اذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه مركزها في اول الوضع
قائما على الاستقامة والمخروط اذا حركت مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة

حافظا بطرفي ذلك الضلع مركز الدائرة ودايرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة ثم
الدائرة مما ينكر وجودها من يركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فيجب ان يبين وجود
الدائرة واما عرضيتها فظاهر لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض فقوله اما على
مذهب من يركب المقادير من اجزاء لا تتجزى فيمكن ان يثبت عليه ايضا وجود الدائرة
من اصوله ثم ينقض بوجود الدائرة الجزء الذي لا يتجزى وذلك لانا اذا فرضنا دائرة
على السطح المحسوس وكانت على ما يقولون غير دايرة في الحقيقة بل كان المحيط
مضرسا فكلما اذا فرضنا فيها جزء على انه المركز وان لم يكن ذلك الجزء مركزا في الحقيقة
يكون عندهم مركزا في الحس فيجعل المفروض مركزا في الحس طرف خط طوله من
اجزاء لا تتجزى مستقيم فان ذلك صحيح الوجود مع فرضهما الاجزاء فانه ملتق
بطرفه الاخير بالذي عند المحيط ثم ازيل وضعه ولصق الجزء الذي يلي الجزء
الذي من المحيط الذي كان عنده اياه وطابقه سائر الخط اولا فطوبق براس الخط الست
مطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز فان لاقى فذلك الغرض وان نفذ
فيمكن ان يتمم ذلك بالاجزاء حتى يكون هذا الخط مثل الاول ان زاد ازيل وان نقص
وان نقص ازداد بالتتمة وزاد بالحافة فهو منقسم لا محالة وقد فرض غير منقسم فاذا فعل ذلك
بجميع جوانب الدائرة تمكن في سطحها اقطار بينها امرا فان كانت موضوعة
في فرج داخلة تلك الاجزاء الفرج ليستوي بها الخلل من السطح كلها وان كانت لا
تدخل الفرج فالفرج اقل منها في القدر فهي اذن منقسمة لان الذي على الفرج
اقل حجما منها وما هو كذلك فهو في نفسه منقسم وان لم يمكن فصله وان لم تكن
موضوعة في فرج انبلت عن وجه السطح غير محتاج اليها فان قال قائل انه اذا طوبق
بين الجزء المركزي وبين المحيطي مرة فليس يمكن التطبيق بمماسة ولا بموازاة مع المركزي
والذي يلي ذلك الجزء من المحيط فانا نقول لو رايت لو اعدمت هذه الاجزاء كلها او

بقي الذي في المركز الذي في المحيط اهل كان بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا
الخط فان لم يجوزوا ذلك فقد خرجوا عن البين بنفسه واوقعوا انفسهم في شغل
اخر وهو انه يمكن ان يفرض مواضع مخصوصة فيها يتم هذه الاستقامة في الخلاء
الذي لهم حتى يكون بين جزئين في الخلاء استقامة وبين جزئين اخرين لا يكون وهذا
شطط ممن يتكلفه ويجوز القول به فلا ضير فانما يبيع عقله بثمن بخس فان البد
الضم ان يشهد انه بين كل جزئين يتفق محاذاة لا محالة يملاها من الخلاء اقصر من الملاء
او اقصر بعد في الملاء وان قالوا ان ذلك يكون ولكن ما دامت هذه الاجزاء
موجودة لا يكون بينهما هذه المحاذاة ولا يجوزون ان يوازي طرفيها طرف مستقيم
فهذا ايضا من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء ان وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه
لو كانت معدومة وجميع هذا مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم
الذي هو القانون في الامور المحسوسة وما يتعلق بها كما علمت تصوره على ان الاجزاء
لا يتجزى منها الحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما هذا على قانون القائلين به
اذا صحت دائرة صحت الاشكال الهندسية فبطل الجزء ويعلم ذلك من ان كل خط
مستقيم ينقسم بقسمين متساويين وان قطر الاشياء اطول من الضلع وما اشبه ذلك
فالخط الفرد الاجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين وكل خط مؤلف من اجزاء لا يتجزى
يشار له كل خط وهذا خلاف ما برهن عليه بعد وضع الدائرة وكذلك اشياء
اخرى غير هذا واما اثبات الدائرة على اصل المذهب الحق فيجب ان نتكلم فيه ولما
الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خط ان الوهم المتحرك لم يكن حائلا فان فارقه
كان حائلا عادلا فذلك امر لا يمكن دفعه فنقول قد تبين في الطبيعيات من وجه وجود
الدائرة وذلك لانه تبين لنا ان جسما بسيطا وتبين ان كل جسم بسيط فله شكل
طبيعي وتبين ان شكل الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة في اجزائه ولا شكل شيء

بحث الثاني

من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم و
الدائرة فقد صح وجود الدائرة وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انه اذا كان خط
او سطح على وضع ما فليس من المستحيل ان يفرض بسطح آخر او خط آخر ان يكون
وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه على زاوية وتر ومن البين انا يمكننا ان ننقل هذا
الجسم او هذا الخط نقلا كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الآخر او موضوعا
وضعا كان يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا [illegible] يوضع على في
موضعه او موازيا او يمكن بجسم واحد بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع
اخر فيقاطعه فالكلام في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كانت استقامته ولم تكن
استدارة لم يمكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة
في الطول ثم واجتماع الرجوعات كانت ذاهبة في السمك اجمع كيف كانت او
ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة التي تفرض
على واسطة الخط او السطح في تحريكها خطا مستقيما فانه لا يلقى البتة ذلك الجسم
بل يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من الاقسام بالفعل بعينه
بل يجب آخر الامر ان يتفق حركة على صفة اذكرها اما ان يكون احد الطرفين فيها
من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والآخر ينتقل وذلك على الدور او كلاهما
ينتقلان ولكن على صفة ان يكون احدهما ابطأ والآخر اسرع فيكون الطرفان
او المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان
يضعف على التمام وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك في الطريقة
الاولى يناقضه ولنا ايضا ان نفرض جسما ثقيلا او نجعل احد طرفيه اثقل من الآخر و
نجعله قائما على سطح مستو مماسا له بطرفه الاخف حتى يقوم قائما عليه كما انت
تعلم ان قيامه لا يعدل ميله الى الجهات مما يستمر وانه اذا اميل جهة فزال الذ

حتى سقط فيحدث دائرة لا محالة او منحنيا اما كيف تكون فلنفرض نقطة في الراس المماس

للسطح وهي ايضا تلقى نقطة من السطح فحينئذ لا يخلو اما ان يثبت النقطتان في موضعهما

فيكون كل نقطة نفرضها في راس ذلك الجسم فقد فعلت دائرة واما ان يكون

مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون قد فعل كل

واحد من الطرفين دائرة ومركزهما النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط

واما ان يتحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل الطرف الاخر قطعا او خطا

منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على سبيل المحاذاة فمحال ان يجر النقطة على

السطح لان تلك الحركة اما ان تكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع وليست

بالقسر لان ذلك القسر لا يتصور الا عن الاجزاء التي هي اثقل وتلك ليست تدفعها

الى تلك الجهة بل انما دفعها على حفظ الاتصال دفعتها على خلاف حركتها او

نقلها اليه فكان ان يزول هي كان العالية منها اذ هي اثقل بطل حركة اسرع و

المتوسطة ابطأ وهذا الاتصال يمنع مثلا ان ينعطف فيضطر العالي الى

ان يميل السافل حتى يحدث فيكون حينئذ الجسم منقسما الى قسمين جزء يميل

الى العلو وقسم اخر يميل الى السفل طبعا وبينهما هو حد مركز للحركتين وقد خرج منه

خط مستقيم فما يفعل الدائرة فبين انه ان لزم عن انحدار الجسم والقصو الى فوق

وان لم يزل عنه فوجود الدائرة اصح فاذا ثبت الدائرة ثبت المنحني لانه اذا ثبت الدائرة

ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت جواز دوران احد ضلعي القائمة على

الزاوية فصح المخروط فان فصل المخروط بسطح مجازيف صح قطع منحن

فصل ١٠ في المضاف

واما القول في المضاف فبيانه كيف يجب ان يتحقق ماهية المضاف

وحده اما الذي قد بيناه في المنطق كاف لمن تفهم فاما انه اذا فرض للاضافة

وجود كان عرضا فذلك امر لا شك فيه اذ كان امرا لا يعقل بذاته انما يعقل

ذاتها الشيء الى شيء فانه لا اضافة الا وهو عارض ولكل نوع وضع الى الجوهر مثل
الاب والابن وللكم قسمة فمنه ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق فالمختلف
مثل الضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والموازي والموازي و
المطابق والمطابق والمماس والمماس ثم في المختلف ما الاختلاف محدد فيه محقق
كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على عقود كالكثير الاضعاف
والكل والجزء ومنه ما ليس محققا بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة
وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو
ازيد بالقياس الى زائد ايضا مقيس الى ناقص ومن المضاف ما هو في الكيف
فمنه متفق كالمشابه ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف
في الاوزان والحاد والثقيل في الاصوات وكل قد يقع فيها كلها اضافي
اضافة في الاين كالاعلى والاسفل وفي المتى كالمتقدم والمتاخر وعلى هذا القياس
ويشبه ان يكون للمضاف في اقسام المعادلة التي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما تعلم واما
في القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال
كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة فكالعلم و
المعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس
يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا الانضباط بتقديره وتحديده لكن المضافات قد
تتحصل من جهة فقد يكون المضافات شيئين لا يحتاجان الى شيء اخر من الاشياء
التي لها استقرار في المضافين حتى تعرض لاجله لهما اضافة مثل المتيامن والمتياسر
فليس في المتيامن كيفية او امر من الامور مستقر صار به مضافا الى المتياسر الا نفس التيامن
وربما كان في كل واحد او في احدهما حاجة الى ان يكون في كل واحد من الامرين شيء حتى يصير مضافا

فاتقع الاضافة في كل باب الاعراض

فصل الاضافات

ابطال ان عرض الاخوة صفة واحدة قائمة بالاخوين

الى الآخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة هي التي جعلته
معشوقا للعاشق وربما كانت الصفة التي في احد الجهتين دون الاخرى مثل العالم
والمعلوم فان العالم قد حصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا الى الآخر والمعلوم
لم يحصل في ذاته شيء آخر انما صار مضافا لان شيئا حصل في ذلك الآخر وهو العلم
والذي يقرنها هاهنا من المضافات ان نعرف هل الاضافة معنى واحد بالعدد و
بالموضوع موجود في شيئين ام اعتبار ان كما ظن بعض الناس بل اكثرهم ام لكل واحد
من المضافين خاصية في اضافته فنقول ان لكل واحد من المضافين فان له معنى
في نفسه بالقياس الى الآخر ليس هو المعنى الذي للآخر في نفسه بالقياس اليه و
هذا بين في الامور المختلفة الاضافة كالاب فان اضافته الابوة وهي وصف
وجوده في الاب وحده ولكن انما هو له بالقياس الى شيء آخر فهو في الاب وليس
كونه بالقياس الى الآخر هو كونه في الآخر فان الابوة ليست في الابن والا لكانت صفة له
يشتق له منه الاسم بل الابوة في الاب وكذلك ايضا حال الابن بالقياس
الى الاب فليس هاهنا شيء واحد البتة هو فيهما فليس هاهنا الا ابوة او بنوة
واما حال الموضوع للابوة والبنوة فليس نعرف لها ولا لها اسم فان كان ذلك
كون كل واحد منهما على حال بالقياس الى الآخر فهذا لكون كل واحد من المقيس
والشيء ابيض فانه ليس يجب ان يكون شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الآخر
بجعله واحدا لان ما لكل واحد بالقياس الى الآخر فهو له لا للآخر الواحد لا للآخر لكنه
بالقياس الى الآخر فاذا فهمت هذا فيما مثلناه للمختلف فاحكم في سائر المضافات
التي لا اختلاف فيها وانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع فانه لما كان لاحد
الاخوين حالة بالقياس الى الآخر وكان للآخر ايضا حالة بالقياس الى الاول وكانت
الحالتان من نوع واحد حسبنا شيئا واحدا وليس كذلك فان للاول اخوة الثاني

اي لم يوصف الثاني بتلك الوصف ولكن بالقياس الى الثاني وليس كذلك وصف
الثاني بالعدد بل بالنوع كما لو كان الثاني ليجزء والاول ابيض بل الثاني ايضا انما هو هذا
الاول لانه لحاله في ذاته مقولة بالقياس الى الاول وكل المتناسبين فان
كل واحد منهما مناسب لصاحبه بانه مناسب التي لا تكون الا بالقياس الى الاخر فان
للآخر مثله فلا يظنن المستبصر ان عرضا واحدا يكون في محلين حتى يحتاج ان يعتذر
من ذلك فيجعل العرض نفسه مشككا كما فعله ضعيف لم يتبين الاسلامية ثم اما
هل المعرفتنا هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر متصور في العقل
ويكون ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل في العقل امور
لم يكن لها من خارج فتصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنس وفصل ويكون محمول
وموضوع واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث
ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود في الاعيان
واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو ذلك وان ذلك في الوجود ابن هذا
عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة ما وليس
للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض
والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا مثال هذه الاشياء التي ذكرنا
لها وتكون للاشياء وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة
موجودة في الاشياء لوجب من ذلك ان لا تتناهى الاضافات فانه كان يكون بين الاب
والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما
من حيث الابوة للاب فهي عارضة للاب والاب معروض لها فهي مضافة وكذلك البنوة
فههنا انت علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين
الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون

الاحتجاج على وجود الاضافة

شبهة المنكرين لوجود الاضافة

ايضا

ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس
الى القرون التي تأتي وعالمون بالقيامة والذي يحل هذه الشبهة من الطرفين جميعا
ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته تكون معقولة
بالقياس الى غيره فكل شيء يكون في الاعيان بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس
الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف
في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المعقول
بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعقول بالقياس الى غيره وغيره
انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس
الى الغير بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات و
شيء هو الاضافة بل هناك مضاف لذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات
ولما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع
له وجود آخر مثلا وهو وجود الابوة وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك بهذا
فليكن هذا عارضا من لوازم المضاف فكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف
اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة صارت مضافا لذاته فاذ
نفس هذا الكون مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى يصير بها مضافا بل هو
لذاته ماهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث اذا عقلت ماهيته كانت محتاجة
الى ان يحضر في الذهن شيء آخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا
في الاعيان فهو موجود مع شيء آخر لذاته لا لمعية اخرى تتبعه بل بنفسه نفس المع
او المعية المخصصة بنوع تلك الاضافة واذا عقل احتيج الى ان يعقل مع شيء آخر
كما كانت ماهية الابوة من حيث هي ابوة بنوع تلك الاضافة فذاتها مضافة بذاتها
لا باضافة اخرى رابطة وللعقل ان يخترع امرا بينهما كانه معية خارجة عنهما الا

لا يضطر اليه نفس التصور بل اعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التى يفعلها العقل

فان العقل قد يقرن اشياء باشياء لانواع من الاعتبارات للضرورة فاما فى نفسها

فهى اضافة لا باضافة لانها مهية لذاتها تعقل بالقياس الى الغير وههنا اضافات

كثيرة يلحق بعض المهيات لذاتها لا الاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجرى عليه الامر

من لحوق هذه الاضافة لاضافة الابوة وذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم

فانها لا تكون لاحقة باضافة اخرى فى نفس الامر بل تلحقها لذاتها وان كان

العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى واذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان للمضاف

فى الوجود وجودا بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف

فى الوجود الا عرضا اذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائم

الذات واحدا او اسلا بين الشيئين واما القول بالقياس فانما يحصل فى العقل فيكون

ذلك هو الاضافة العقلية لا الاضافة الوجودية مما بيناه وهو كونه بحيث اذا

عقل كان معقول المهية بالقياس واما كونه فى العقل فان يكون عقل بالقياس

الى غيره فله فى الوجود حكم وله فى العقل حكم من حيث هو فى العقل لا من حيث الاضا

ويعرض فى العقل اضافات تخترعها انما يفعلها العقل بسبب الخاصية التى للعقل

منها فالمضاف اذن موجود فى الاعيان فبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك

اضافة الى المضاف بغير نهاية فتسلسل بل يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون

له فى الوجود اضافة واما التقدم والتاخر فى الزمان واحدهما معدوم وما اشبه

ذلك فان التقدم والتاخر متضايفان من الوجود اذا عقل وبين المعقول الذى

ماخوذ عن الوجود الخاص فانا اذا علمنا الشىء فى نفسه ليس متقدما الا لشىء موجود معه

وهذا النوع من التقدم والتاخر موجود للطرفين معا فى الذهن فانه اذا احضر

فى الذهن صورة المتقدم وصورة المتاخر عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين

موجود

الموجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدما فكيف يتقدم

على لا شيء موجود فما كان من المضافات على هذه السبيل فانما تضايفهما في العقل

وحده وليس في الوجود لهما معنى قائم من حيث هذا التقدم والتأخر بل هذا التقدم

والتأخر بالحقيقة من المعاني المعقولة والمناسبات التي يفرضها العقل واشباههما

المقالة الرابعة وفيها ثلثة فصول فصل في التقدم والمتاخر وفي الحدوث

لما تكلمنا في الامور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحري

ان نتكلم في الاشياء التي تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدأ

اولا بالتي تكون للوجود ومنها التقدم والتأخر فنقول ان التقدم والتأخر

وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد ان تجتمع على سبيل التشكيك في

شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر الا

وهو موجود للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان المتقدم

والقبل في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فهو الذي هو اقرب من مبدأ محدود

فيكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك

المبدأ بتوسطه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر او آن

يفرض مبدأ وان كان مبدأ مختلفا في الماضي والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم

القبل والبعد من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا

التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر

ووضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وكان الاقرب من الجوهر

الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة

كما في الموسيقى فانك اذا ابتدأت من الحدة كان للثقيل الذي يكون اذا اخذت

من الثقل واما بجهة واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل

التقدم بالشرف

السابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له
منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما للاول فقد جعل متقدما فان
السابق من باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وموجود ومن
هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس
للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا
الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود
اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على
الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة
ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد
الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه

التقدم بالطبع

ثم نقل بعد ذلك الى الحصول للوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود
احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من
هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته
الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول بحيث لما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب
وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك
لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك
زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده
وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا ان زيدا حرك يده فالعقل مع وجود
الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تأخرا اذ لو كانت الحركة الاولى
ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى ولا يبعد
ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة للشيء وبالحقيقة فان الشيء

التقدم بالعلية

قوله مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما

لا يجوز ان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشيء الا ويكون معه الشيء فان كان نفس شرط كونه علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة وسببا لوجود الثاني وان لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن ان لا يكون وليس احد الطرفين اولى من الآخر وكذلك المكون هو كذلك ممكن ان لا يكون فلا من حيث هو ممكن ان يكون هو موجود ولا من حيث ذلك ان يكون فذلك معط للوجود وذلك لان كون الشيء عن الممكن ان يكون ليس لذاته انه ممكن ان يكون فنفس كونه ممكنا ليس كافيا في ان الشيء عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكون وان لم يكن كافيا فقد يكون معه الشيء موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يكون والذي لا يكون في الحالين نسبة واحدة وليس في الحالة التي يتميز فيها ان يكون عنه من ان لا يكون تميز بسببه جعل المعلول مع امكان كونه عن العلة تميزا انما المتميز حال الوجود للمعلول عن العلة مع امكان كونه بسببه عن العلة فيكون نسبة امكان كونه عن العلة الى وجود الشيء عنه ولا وجوده عنه واحدة وما نسبته الى وجود الشيء عنه ونسبته الى لا وجوده عنه واحدة فليس كونه علة اولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك حال يتميز بها وجوده عنه عن لا وجوده فان كانت تلك الحال ايضا توجب هذا التميز فهذه الحال اذا حصلت للعلة ووجدت بها تكون جملة الذات وما اقترن اليها هو العلة وقبل ذلك فان الذات كانت موضوع العلية فكان الشيء الذي يصح ان يصير علة ولم يكن بذلك الوجود وجود العلة بل وجود اذا انضاف اليه وجود آخر كان مجموعهما العلة وكان حينئذ يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا خارجا منتظرا لوجود العلة فانه اذا صار بحيث يصح ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق وجب وجود المعلول فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا

مبحث على معية العلة والمعلول

معاني القياس الى حصول الوجود دون ذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له
حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود
ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد
منهما اذا وجد وجد الآخر واذا ارتفع ارتفع الآخر فليس احدهما علة والآخر معلولا اذ ليس
احدهما اولى ان يكون علة في الوجود دون الآخر ونحن نجيب عن ذلك بعد ان ننظر
فيما يتضمنه مفهوم هذه القضية وذلك لانه ليس اذا وجد كل واحد منهما فقد وجد
الآخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى اذا لا يخلو اما ان يعني به ان وجود كل واحد
منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود نفسه ان يحصل الآخر او ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الآخر او ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الآخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما اذا
حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الآخر في الوجود او حصل في العقل فان
لفظة اذا في هذه المواضع مشتركة مغالطية فنقول ان الاول كاذب غير مسلم فان احدهما
هو الذي اذا حصل يجب عن حصوله الآخر بعد ان كان وهو العلة واما المعلول فليس
يجب عن حصوله حصول العلة بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول واما القسم الثاني
فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة وجب في الوجود ان كان المعلول قد
حصل من تلقاء نفسه او بغير العلة وكذلك كما انه كان قد حصل ولا يجب في الوجود
من حصول العلة اذا وجدت العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود الا ان
لا يعني بحصلت ما مضى ولكن المقارنة فيصح فلا يصدق في جانب المعلول من وجهين
ذلك لان العلة وان كانت علة لذاتها فليس ذلك واجبا من حصول المعلول والثاني
ان الشيء الذي قد حصل يستحيل ان يجب وجوده بحصول شيء يعرض حاصلا الا
ان لا يعني بلفظ حصل مفهومه واما القسمان الآخران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان يتما

اذ وجدت العلة في العقل وجب عند العقل ان يحصل المعلول الذي تلك علته بالذات

في العقل وايضا اذا وجد المع في العقل وجب ان يحصل ايضا وجود العلة في العقل

واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك انه اذا وجد المع شهد العقل

بان العلة قد حصل لها وجود لا محالة مفروغ عنه حتى يحصل المعلول ومعا كانت

في العقل بعد المع لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الاخر من هذين القسمين

الداخلين في الرابع لما قد عرفت وكذلك في جانب الرفع فانا اذا رفعنا المع بالحقيقة

واذا رفعنا المع لم نرفع العلة بل عرفنا ان العلة تكون قد ارتفعت في ذاتها اولا حتى

امكن رفع المع فلذلك لما فرضنا المع مرفوعا فقد فرضنا ما لابد من فرضه معه بالقوة

وهو انه كان ممكنا رفعه وان كان انما ممكنا رفعه فانما امكن رفع العلة او لا برفع العلة

واثباته بسبب رفع المع واثباته وبرفع المعلول دليل رفع ذلك واثباته دليل اثباته فرجع

الى حيث ما فارقناه فنقول في حل الشبهة انه ليست المعية التي هي اوجبت لاحدهما

العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر لانهما في المعية سواء بل انما

اختلفا لان احدهما فرضناه انه لم يجب وجوده بالاخر بل مع الاخر والثاني فرضناه

انه كما كان وجوده مع وجود الاخر فكذلك هو بالاخر فهكذا يجب ان يحقق هذه المسئلة

ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وانهما ايهما اقدم وايهما اشد تاخرا فان معرفة

ذلك من المهمات في امر معرفة المتقدم والمتاخر وعلى ان القوة والفعل بنفسه من عوارض

الموجود ولواحقه من الاشياء التي يجب ان يعلم حيث يعلم احوال الوجود المطلق فصل في القوة

والفعل والقدرة والعجز واثبات المادة لكل متكون واعلم ان لفظة

القوة والفعل وما يرادفهما قد وضعت اولا لتشتمل على المعنى الموجود في الحيوان التي يمكنه

بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست مما يكثر الوجود عن الناس

في كميتها وكيفيتها وسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة من المعنى الذي هو

وبما يدل على ان امكان قبول الوجود يعتبر في جانب المعلول فلا يمكن تاثير الفاعل بل

القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشاء
التى ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت المعنى الذى لا ينفعل به بسهولة الشيء و
وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول الافعال والحركات الشاقة ان ينفعل ايضا منها
وكان انفعاله والالم الذى يعرض له منه يصده عن اتمام فعله فكان ان انفعل انفعا
محسوسا قيل له ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل
دليلا على المعنى الذى سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه
بحيث لا ينفعل الا يسيرا يسمى قوة ثم جعلوه وان لم يفعل شيئا وابدا ثم جعلوا
الشيء الذى لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة
ثم صيروا القدرة نفسها وهى الحالة التى للحيوان بها يكون له ان يفعل وان لا
يفعل بحسب المشية وعدم المشية وزوال العوائق قوة اذ هو مبدأ الفعل ثم
ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظ القوة على كل حال يكون فى شيء
هو مبدأ تغير يكون منه فى اخر من حيث ذلك اخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا
الحرارة قوة لانها مبدأ التغير من اخر فى اخر بانه اخر حتى ان الطبيب اذا حرك نفسه او عالج نفسه
فكان مبدأ التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل العلاج او الحركة بل من
حيث هو اخر بل كانه شيئان شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل ويشبه
ان يكون الامران منه مفترقين فى جزئين مثلا المحرك فى نفسه والمتحرك فى بدنه
وهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته فهو من حيث يقبل العلاج غيره من حيث
يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذى له قوة بالمعنى المشهور وقدرة كانت عنده
قوة ليس من شرط تلك القوة هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة
امكان ان يفعل وامكان ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذى
وجوده فى حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية

فصل في معنى قدرة الواجب تعالى وان القدرة على صحة الفعل والترك عند الفلاسفة ايضا

ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحركها او تشكلها او غير
ذلك فانه لما كان المبدأ الذي يسمى قوة وكان الاصل في المسمى بهذا الاسم ما هو
على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذي نسبته الى ما سموه الان قوة كنسبة
الفعل الى المسمى بدءا قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وان كان
ذلك الامر انفعالا او شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا فهذه هي القوة الانفعالية
وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط
من شانه ان يكون ضلع مربع وبعضها ليس يمكنه ان يكون ضلع ذلك المربع
جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصا اذ تخيل بعضهم
ان جعل هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على ضلع بنفسه واذ قد عرفت القوة
فقد عرفت القوي وعرفت غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل
الانفعال واما الضروري واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا للمقدار السطحي المفروض
وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن انها لا تكون موجودة
الا لما من شانه ان يفعل ومن شانه ان لا يفعل فان كان لما من شانه ان يفعل فقط
فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط
يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل
واختيار
بارادة الا انه دائم الارادة ولا يتغير ارادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغير ارادتها استحالة
ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة التي يؤثرون هؤلاء ان يحدوها بها
موجود ههنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشأ
وكلا هذين شرطيان اي انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانما داخلان في حد
القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء
بوجه من الوجوه او صدق حملي فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل كان يصدق

القوى المقارنة للنطق

لكنه لم يشأ وقتاما ما واذا كذب بانه لم يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل
فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشأ فيفعل فاذا صح انه اذا
شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا
لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشأ وقتاما وهذا
بين لما عرفت في المنطق وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها
قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها قوى لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق
والتخيل تجانس النطق والتخيل فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة الانسان واللاانسان
ويكون لقوة واحدة ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتوهم بالشيء وضده وكذلك
هذه القوى انفسها اوحادها ما يكون قوة على الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة
لا يكون قوة تامة اي مبدأ تغير من اخر في اخر بانه اخر بالتمام وبالفعل الا اذا
اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني او غضبي او عن
راي عقلي تابع لفكرة عقلية او تصور صورة عقلية فيكون اذا اقترن بها تلك
الارادة ولم يكن ارادة ميلية بعد بل ارادة جازمة وهي التي هي الاجماع الموجب لتحريك
الاعضاء صارت لا محالة مبدأ بالفعل بالوجوب اذ قد بينا ان العلة ما لم تصر
علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول وقبل هذه الحال فانما يكون
الارادة ضعيفة لم يقع اجماع فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها يجب من
حضور منفعلها ووقوعها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعلا فعلت بها
ان يكون يفعل بها وهي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من هذا انها القوة لم تفعل
ان يفعل ذلك وخلك لانه لو كان يجب عنها وحدها ان يفعل لكان يجب من ذلك
ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما وهذا محال بل
اذا صارت كما قلنا فانها يفعل بالضرورة اما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل

فانها اذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار

منتظر فان انتظر هناك فيكون طبع منتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع

اما المبدأ للاخر واما جزء من المبدأ والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل يكون

حينئذ نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا من حيث نعلم والقوة الانفعالية

ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء هي القوة الانفعالية

التامة فان القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة لانها قد تكون قريبة

وقد تكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا

لكن القوة التي في المني تحتاج الى ان يلقاها ايضا قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية

لانها تحتاج ان تخرج الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك تتهيأ ان تخرج

الى الفعل رجلا وبالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني

فبالحقيقة ليس فيه بعد قوة انفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني

ينفعل رجلا لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا من قبل غير المني ثم ينتقل بعد ذلك

الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض

ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زوال ذلك البعض وبعض ما فيه لا يعوق

عن بعض آخر ولكن يحتاج الى قرينة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه هي قوة بعيدة

واما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج الى ان تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلة

التي تنفعل عنها فان البذرة ليست بالقوة مفتاحا لانها تحتاج الى ان يلقاها اولا

قوة فاعلية قبل القوة للمفتاحية وهي القوة القالعة والناشرة والناحتة ثم بعد

ذلك تتهيأ لان تنفعل عن ملاقاة القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحا والقوى

بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة

وبعضها يحصل بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل

في القوى الحاصلة بالعادة والصناعة والاتفاق والفرق بينها

ابطال قول من زعم ان القدرة انما تكون مع الفعل

بالعادة ان الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال مواد وآلات وحركات
فتكتسب النفس بذلك ملكة كأنها صورة لتلك الصناعة وأما التي بالعادة فهي تحصل
من أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك الا انما حصلت عن شهوة او غضب او رأي و
توجه فيها القصد الى غير الغاية التي تتبعها غاية هي العادة ولم يقصد ولا يكون
العادة نفس ثبوت تلك الافاعيل في النفس وربما المكتسب للعادة الآلات ومواد معينة
فانه لا سواء ان يتعاطى الانسان المشي وان يتعاطى التجارة من الجهة التي قلنا وفيه اتفاق
شديد ثم مع ذلك فانك اذا دققت النظر عاد حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة
والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في
الاجسام الحيوانية وقد قال بعض الاوائل وغاريقوس منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا
تتقدمه وقال بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كأنه يقول
ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم وان الخشب ليس في جبلته
ان ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم
الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس موجودا ولا قوة على ان يوجد فانه مستحيل
الوجود فالشيء الذي هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا كان واجبا ان يكون
والممكن ان يكون لا يخلو اما ان يكون ممكنا ان يكون شيئا آخر وان لا يكون وهذا هو
الموضوع للشيء الذي من شأنه ان يحله صورته اما ان يكون كذلك باعتبار نفسه
كالبياض واذا كان يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون في نفسه فهذا لا يخلو اما ان يكون
شيئا اذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه يمكن ان يكون قائما
مجردا او يكون اذا كان موجودا حل في غيره فان كان الممكن يعني انه يمكن ان يكون شيئا
في غيره فان امكان وجوده ايضا في ذلك الغير يجب ان يكون ذلك الغير موجودا مع
امكان وجوده وهو موضوعه وان كان اذا كان قائما بنفسه لا في غيره ولا من غيره

فبيّن ان كل حادث مسبوق بمادة

يوجد من الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج في امرها
اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر
دون جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون امكان وجوده لا جوهر الا انه شيء
موجود بذاته وبالجملة ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود
ممتنعا وان هو حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهو موجود جوهر او اذ هو جوهر
فله مهية ليس من المضاف اذ كان الجوهر ليس بمضاف الذات بل يعرض له المضاف فيكون
لهذا القائم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو مضاف وكلامنا في نفس امكان
وجوده وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والآن فقد صار ايضا في موضوع هف فاذن
لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع يوجد من الوجوه
وجود بعد ما لم يكن بل يجب ان يكون متعلقا ما مع الموضوع حتى يكون واما اذا كان
الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره اما
الاول فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني فكالانفس الناطقة مع تكون الابدان
فان امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء بالقوة هو كون
الجسم ابيض بالقوة ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه كون امكان البياض
في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل على انه يوجد معه او عنده حالة له فالجسم
الذي يحدث كان حادثه انما امكان وجوده هو ان يحدث من المادة والصورة
فيكون لامكان وجوده محل بوجه ما وهو المادة فيكون الشيء الذي يحدث منه اولا
وهو الصورة يحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة يوجد ومن الصورة
بوجه واما النفس فانها لا تحدث ايضا الا لوجود موضوع بدن وحينئذ يكون
امكان وجوده في ذلك قائما به لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن وجودها
بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند اجسام على نحو من الامتزاج يصلح

ما ليس في موضوع ولا معه فليس لوجوده بعد ما لم يكن

ان يكون التئامها وتميزها استحفاظ وحدوثها من الاوائل من لا استحفاظ عنها فاذا كان فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس في كل جسم فانه اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار فان ذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان يصدر عن ذاته او يصدر عن شيء مباين لجسميته او عن شيء مباين له غير جسميته فان صدر عن ذاته وذاته تشارك الاجسام الاخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها فاذن في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذي يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم آخر وكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض وقد فرضنا لا بقسر عن جسم آخر ولا عرض وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط لقبول هذا التأثير عن ذلك المفارق هو لما هو جسم او لقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان لما هو جسم فكل جسم يشاركه فيه لكن ليس يشاركه فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه ايضا وان كان قد يفيض من المفارق بمعاونته او لكونه المبدأ الاول فيه واما ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك او لاختصاص ارادة فان كان نفس القوة توجب ذلك فلا يخلو ان يكون ايجاب ذلك عن هذا الجسم بعينه لاحد الامور المذكورة ويرجع الكلام من راس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا يخلو اما ان يكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الاجسام او جزافا وكيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري فان الامور الاتفاقية هي التي ليست دائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة واكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون لخاصية يختص بها من سائر الاجسام ويكون تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان يراد ذلك لاملك

الخاصية توجب ذلك الفعل ويكون منه في الأكثر او لا توجب ولا يكون منه في الأكثر فان كان
يوجب فهو مبدء ذلك وان كان في الأكثر والذي في الأكثر كما علمت في الطبيعيات هو بعينه
الذي يوجب لكن له عايق لان اختصاصه بان يكون بالامر الأكثري يكون بميل من طبيعته الى
ما يكون منه فان لم يكن يكون لعايق فيكون الأكثري ايضا في نفسه موجبا ان لم يكن
عايق فيكون الموجب هو الذي يسلم له الامر بلا عايق وان كانت تلك الخاصية لا توجب
ولا يكون منه في الأكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل انه ليس
بجزاف وكان ان قيل ان كونه من صاحب تلك الخاصية اولى فمعناه ان صدوره
عنها ارجح فهو اذن موجب او ميسر لوجوبه والميسر علة اما بالذات واما بالعرض
فاذا لم يكن علة لحركة بالذات غير فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو على النحو
المذكور فبقي ان تلك الخاصية بنفسها موجبة فالخاصية الموجبة تسمى
قوة وهذه القوة يصدر عنها الافاعيل الجسمانية وان كان بمعونة من مبدء بعد
ونؤكد بيانا ان لكل حادث مبدء ماديا فنقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فلا محالة
ان كان قبل ان يكون ممكن الوجود في نفسه فانه لو كان ممتنع الوجود
في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر
عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة
هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول
كانا نقول ان القدرة انما تكون على ما عليه القدرة وكانا نقول ان المحال ليس عليه
قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه
بنظرنا في نفس الشيء بل بنظرنا في حال القدرة القادر هل عليه قدرة ام لا فان اشكل
علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكنا ان نعرف ذلك البتة لانا ان عرفنا
ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى

الممكن

الممكن انه مقدور عليه كما عرفنا المجهول بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه
هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم
لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار
اضافته الى موجده فاذ قد تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما
ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد
لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود فلا يخلو امكان
وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما
والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود
فاما قائم في موضوع او قائم لا في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود
خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان
وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض
لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة
وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل
حادث فقد تقدمته المادة فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها ربما اوهمت ان
ان القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده وهذا شيء
قد مال اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل للهيولى وجودا قبل الصورة وان
الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتداء من نفسه واما لداع دعاه اليه كما ظنه بعض
الشارعين فيما لا يعنيه وكالذي يجعل الحق في ذلك ان شيئا كالنفس وقع له ان
اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كان يحسن التصوير فتداركها
الباري تعالى واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل تتحرك
لطباعها حركات غير منتظمة فاعان الباري تعالى طبيعتها ونظمها ومنهم من قال ان القدم

هو الظلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم تحرك او الخليط الذي يقول به
انكساغورس ونحو ذلك لانهم قالوا ان القوة تكون قبل الفعل كما في البذور والمني
وفي جميع ما يصنع فبالحري ان نتامل هذا ونتكلم فيه فنقول ان الامر في الاشياء
الجزئية الكائنة الفاسدة هو على ما قالوا فان القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان
واما الامور الكلية او الموبدة التي لا تفسد وان كانت جزئية فانها لا تتقدمها الى
القوة البتة ثم القوة متاخرة بعد هذه الشرائط من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست
تقوم بذاتها فلا بد لها من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن بعد
بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول شيء فان ما هو ليس مطلقا فليس يمكنه ان يقبل شيئا
ثم قد يكون الشيء بالفعل ولا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالابديات فانها دائما
بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات ومن وجه آخر
ايضا ان القوة يحتاج الى ان تخرج الى الفعل بشيء يكون موجودا بالفعل وقت كون الشيء
بالقوة ليس انما يحدث ذلك الشيء حدوثا مع الفعل فانه ذلك ايضا يحتاج الى مخرج
آخر وينتهي الى شيء موجود بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة الى
الفعل شيء مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد
يبرد وايضا فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشيء الذي
هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان المني كان عن انسان
والبذر عن الشجرة حتى كان من ذلك الانسان وعن هذه الشجرة وليس ان يفرض
الفعل في هذه الاشياء قبل القوة اولى من ان يفرض القوة قبل الفعل وايضا فان
الفعل في التصور والتحديد قبل القوة بل لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل واما
الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره الى القوة فانك تحد المربع وتعقله من غير
ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا

وان الفعل متقدم على القوة بالشرف

ويجعل جزء حده وايضا فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا ومن كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا فهو من حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شرا من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم فالظالم انما هو شر لانه ينقص من الذي فيه الظلم طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث هو شر مشوبا بعدم وبشيء بالقوة ولو انه لم يكن معه ولا منه ما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب للاشياء حاضرة فما كان شرا بوجه من الوجوه فتبين ان الذي بالفعل هو الخير من حيث هو كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر ولتعلم ان القوة على الشر خير من الفعل والكون بالفعل خيرا خير من القوة على الخير ولا يكون الشر شيئا وبالقوة الشر لما علمك الشر وتوقي الحكا فيه فنقول قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فيتقدم الفعل الذي هو قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى تكون القوة منه ولا عكس لكن يكون معها شيء آخر يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة فوجود القوة وحدها لا يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج الى المخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام

فيما يدل على ان الشر بالحقيقة وبالذات ليس الا العدم

فصل في التام والناقص وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع

التام اول ما عرف في الاشياء ذوات العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد حصل في العدد فلم يبق شيء من ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذ كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة لانها انما يعرف عند الجمهور من حيث تعدد وان لم تكن قد ربما لم يكن بد من ان تعد ثم نقلوا ذلك الى الكيفيات والقوى فقالوا كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير كان جميع ما يجب ان يكون له من الخير قد حصل

ولم يبق شيء من خارج ثم اذا كان من جنس الشيء شيء وكان لا يحتاج اليه في ضرورة او منفعة
او نحو ذلك دل وجوده على انه زايد او وراء الشيء التام وذلك انه ان كان ذلك الذي قد وجد ما يحتاج
اليه الشيء في نفسه قد حصل وحصل معه شيء آخر من جنسه ليس يحتاج اليه فاضل
الا انه وان كان ليس يحتاج اليه في ذلك الشيء فهو نافع في باب من الجملة فلذلك انه فوق
التام ووراء الغاية فهذا هو التام والتمام مكانه اسم للنهاية وهو اولا للعدد ثم
لغيره على الترتيب وكان الجمهور لا يقولون للذي العدد انه تام ايضا اذا كان اقل
من ثلثة فكلما كانوا لا يدعون له كل وجميع وكان الثلثة انما صارت تامة لانها لها
مبدأ ووسط ونهاية فلما كان كون الشيء له مبدأ ووسط ونهاية يجعله تاما اعني
اصل التمام كان في العدد ثم لم يكن هذا في طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد
ان يكون تاما على الاطلاق فان كل عدد في جنسه هذا ليس تاما مما ليس موجودا
بل انما ان يكون تاما في العشرة والتسعة واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان
تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدأ ومنتهى ووسط فهو تام لانه من حيث
يكون له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس بينهما شيء من شأنه ان
يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه ساير الاقسام اي ان يكون واسطة
وليس مبدأ ووسط ومنتهى في كل عدد فما يجب ان يكون مسلما من المحال ان يكون
مبدأن في الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين ولا منتهيان ليس احدهما
بواسطة بوجه الا العددين واما الوسايط فقد يجوز ان يكثر الا انها تكون
جملتها في انها تكون واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتكثر حد يوقف عليه فان الحصول
المبدأ والنهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع في ترتيب مثله ولا يكون ذلك
الا للعدد ولا يكون منحصرا الا في الثلثة ولذا اشرنا الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس
من غايتنا ان نتكلم في مثل هذه الاشياء التي تبنى على تخمينات اقناعية وليست من طرف

فصل في التمام

القياسات العلمية بل نقول ان الحكماء ايضا قد نقلوا التام الى حقيقة الوجود فقالوا من جهة
ان التام هو الذي ليس شيء من شأنه ان يكون له وجوده مما ليس له بل ما هو كله فهو
له وقالوا من وجه آخر ان التام هو الذي بهذه الصفة مع شرط ان وجوده بنفسه
على اكمل ما يكون له هو وحده حاصل له وليس هذا الا له وليس بشيء ليس من جنس
الوجود شيء فضل على ذلك الشيء نسبته او لنسبته اليه لا بسبب غيره وفوق التمام ما
له الوجود الذي ينبغي له ويفضل عنه الوجود لسائر الاشياء كان له وجوده الذي ينبغي
له ولا الوجود الزائد الذي ليس ينبغي له ولكن يفضل عنه للاشياء وذلك الشيء ذاته
ثم جعلوا هذه مرتبة للمبدأ الاول الذي هو فوق التمام ومن وجوده في ذاته لا بسبب
غيره يفيض الوجود فاضلا من وجوده على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التمام للعقل
من العقول المفارقة التي هو في اول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر شيئا دون
آخر وان كان شيء آخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفائض من الاول وجعلوا
دون التمام شيئين المكتفي والناقص فالمكتفي هو الذي اعطي ما به يحصل كماله بنفسه في
ذاته والناقص المطلق هو الذي يحتاج الى آخر يمده الكمال بعد الكمال مثال المكتفي النفس
الناطقة التي للكل اعني السموات فانها بذاتها يفعل الافعال التي لها ويوجد الكمالات
التي يجب ان يكون لها شيء بعد شيء لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضا ثابتا
الا ما كان من كمالاتها التي في جوهرها وصورتها فلا يفارقها بالقوة وان كان
فيه مبدأ يخرج قوته الى الفعل كما تعلم هذا بعد واما الناقص فهو مثل هذه الاشياء
التي في الكون والفساد ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان تكون متفقة
الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان
يكون لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة في كثير من الاشياء هو الوجود الذي ينبغي
له واما التمام في الاشياء ذوات المقادير والاعداد فيشبه ان يكون هو بعينه الكل في

الموضوع فالشيء تام من حيث انه لم يبق شيء خارجا عنه وهو كل لاما يحتاج اليه خارجا
عنه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصاة فيه كل وبالقياس الى ما لم يبق خارجا
عنه تام ثم قد اختلف في استعمال لفظ الكل والجميع على اعتبارين فتارة يقولون
ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون
ان الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه اختلاف فيه والكل لما لوضعه اختلاف ويقال
كل وجميع معا لما يكون له الحالان جميعا وانت تعلم ان هذه الالفاظ يجب ان تستعمل
على ما يقع عليه الاصطلاح والاحرى من وجه ان يقال الكل لما كان فيه انفصال
حتى يكون له جزء فان الكل يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان
الجميع من الجمع والجمع انما يكون لآحاد بالفعل او وحدات بالفعل لكن الاستعمال
قد اطلقه على ما كان ايضا جزؤه وحدة بالقوة فكان الكل يعتبر فيه ان يكون في
الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد فكان الكل يعتبر فيه ان يكون له ما يعده و
ان لم يلتفت الى وحدته وكان الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه آحاد وان لم يلتفت الى عدد
وكان هذا القول كان من الفضل فان الاصطلاح يجريهما بعد مجرى واحدا حتى
ايضا يقال الكل والجميع في غير ذوات الكمية اذ كان لهما ان يتكمما بالعرض كالبياض
كله والسواد كله اذ كان لهما ان يشتد ويضعف كالحرارة كلها والقوة كلها ويقال
للمركب من اشياء مختلفة كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن واما الجزء فانه تارة يقال
لما يعد وتارة قد يكون شيئا من الشيء وان لم يعده وان كان لا يعده وربما خص هذا
باسم البعض ومن الجزء ما ينقسم اليه الشيء لا في الكم بل في الوجود مثل النفس والبدن
للحيوان والهيولى والصورة للمركب وبالجملة ما يتركب منه المركب المختلف المبادي لا في الكم

المقالة الخامسة فصل في الامور العامة وكيفية وجودها وبالحري ان نتكلم

الان في الكلي والجزئي فانه مناسب ايضا لما فرغنا منه وهو من الاعراض الخاصة بالوجود

فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين
مثل الانسان ويقال الكلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون
بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث ان من طبيعته ان يقع على كثيرين ولكن ليس يجب
ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي
لا مانع من تصوره ان يقال على الكثيرين انما يمنع منه ان منع سبب يدل عليه دليل مثل
الشمس والارض فانهما من حيث يعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما
يوجد في كثيرين الا ان ياتيه دليل او حجة يعرف بها ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا
بسبب من خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي
لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق
وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع معناه على
كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو
كلي شيء ومن حيث هو شيء تلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد
هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى غير معنى الكلية وهو الفرسية فان
حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد لا
يفتقر الى الكلية لكن يعرض لها الكلية فانه في نفسه ليس شيء من الاشياء البتة الا الفرسية
فانه في نفسه لا واحدة ولا كثيرة ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ولا شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل
على ان يكون داخلا في الفرسية بل هو من حيث هو فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن الى
الفرسية فيكون مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة
داخلة عليها فالفرسية بشرط انها تطابق بحدها اشياء كثيرة تكون عامة ولانها ماخوذة
بخواص واعراض مشار اليها تكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية
بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف او ليس الف لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان ليس على ان السلب بعد

على أنه قبل من حيث أي ليس عمرا يقال إن الإنسانية من حيث هي إنسانية ليست بالفعل

ليست من حيث هي إنسانية بالقوة لا ... فإن كان طرفا المسئول عنه

ليكن ... بما شيء لم يلزم ... التشديد بهذا ... حكم الموجبة والسالبة والمو

اللتين في قوة النقيضين وذلك لأن الموجبة ... اللازم للسالبة معناه إذا لم

الشيء موصوفا بتلك الموجبة كان موصوفا بنقيض الموجبة الأخرى وليس إذا كان موصوفا

بما كان هو هو فإنه ليس إذا كان الإنسان واحدا أبيض كان هوية الإنسانية هو

الواحد والأبيض وإذا جعلنا الموضوع في المسألة هوية الإنسان من حيث إنسانية

كشيء واحد وسئل عن طرفي النقيض بأن قيل أواحد هو أو كثير لم يلزم أن يجاب بأيهما من حيث

هي هوية الإنسانية غير كل واحد منهما ولا يحمل على ذلك الشيء إلا الإنسانية فقط

وأما أنه هل يوصف بأنه واحد أو كثير على أنه وصف يلحقه من خارج فلا شك أنه يوصف بذلك

ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانية فقط فلا يكون من حيث هو إنسانية

هو كثير بل إنما يكون كأن ذلك شيء يلحقه من خارج فإذا نظرنا إليه من حيث هو إنسانية

فقط فلا يجب أن نشوبه بنظر إلى شيء من خارج يجعل النظر نظرين نظرا إليه بما هو هو

ونظرا إلى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الأول لا يكون إلا إنسانية فقط فإن قال قائل

إن الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزمنا أن نقول

لا وليس يلزم من تسليمنا هذا أن نقول فإذن تلك وهي واحدة بالعدد لأن هذا كان

سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث هي إنسانية إنسانية فقط

وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج فإنه إن لم يكن ذلك الغير خارجا عن الإنسانية لزم أن

تكون الإنسانية من حيث هي إنسانية الغير مثلا أو ليس الغير وقد أبطلنا ذلك وإنما

أخذنا الإنسانية من حيث هي إنسانية فقط على أنه إذا قيل الإنسانية التي في زيد من حيث

هي إنسانية يكون قد جعلها الاعتبار من حيث هي إنسانية ساقطا عنها أنها في زيد

وانها التي في زيد والا فلا يكون قد اخذ الانسانية على انها في زيد فاذا جردنا وتكلمنا على انا
لا نلتفت اليها وهي انسانية ثم لا يخلو اما ان نرجع الكناية التي في انها الى الانسانية التي
في زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا يحتمل ان يكون انسانية في زيد وهي باعتبار
انها انسانية فقط وان رجعت الى الانسانية فقط فذكر زيد لغوا الا ان يعني الانسانية
التي لها من خارج ان كانت في زيد فقد يسقط عنها في زيد فهل هي هكذا او هكذا ثم
فيه اعتبار غير الانسانية فان سئلنا سائل وقال اكثر ما يقولون انها ليست كذا
وكذا او كونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها
من حيث هي انسانية ليس كذا بل نجيب انها ليست من حيث انسانية كذا وكذا والفرق
في المنطوق ههنا شيء آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل كما يرجع الى الاهمال اذا
لم يعلق بحصر فلا يكون عنها جواب اللهم الا ان يرجع تلك الانسانية كانها مشار اليها
ان لا كثرة فيها فحينئذ لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزء من الموضوع لانه لا يصلح
ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية الا وقد عادت مهملة او يقال ان تلك
الانسانية التي هي من حيث هي انسانية يكون قد وقع اليها الاشارة فزادت على
الانسانية ثم ان ساهلنا في ذلك فيكون الطرفان من المسئلة مسلوبين عنها ولعلها
يكون واحدا او كثيرا هو هو او غير الا على معنى انها لا بد ان يكون هو هو او غيره
فنقول لا بد لها من ان تصير غيرا بالاعراض التي معها او بوجه السئلة مع الاعراض فح
لا يكون ما جوابه من حيث هي انسانية مطلقا بل بسبب انسانية فهي غير انسانية
بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تاثير في تخصيص زيد بانه مجموع الانسان والانسانية
واعراض لازمة كلها اجزاء منه فتاثير في الانسان والانسانية بما هما منسوبة اليه فنعود
ونجمع هذا ونجعله بعبارة اخرى كالتذكير لما سلف من قولنا فنقول ان شيئا محسوسا
هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض فهذا هو الانسان الطبيعي وههنا شيء هو الحيوان

او الانسان منظور اليه ذاته بما هو غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشترط فيه انه عام
او خاص او واحد كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان
بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اى باعتبار حده ومعناه غير ملتفت
الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصى والحيوان
من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود فى الاعيان
او معقول فى النفس هو حيوان وشئ ليس هو حيوان منظور اليه وحده ومعلوم
انه اذا كان حيوان وشئ كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك فى جانب
الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع
غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة كالحيوانية
والانسانية بهذا الاعتبار متقدمة فى الوجود على الحيوان الذى هو شخصى بعوارضه
او كلى وجودى او عقلى تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود
لا هو جنس ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وانسان
فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شئ موجود على ان ذلك
لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا فى كل شخص فليس هو
بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لانه فى حقيقته بهذا الاعتبار
حيوان ما وليس مع كون الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو
حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فالحيوان
موجود فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان
غير مفارق للمادة فهو بالبياضية موجود فى المادة على انه شئ آخر معتبر بذاته و
ذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن فى الوجود امرا
اخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود فى الاشخاص لان الوجود

في الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان بما هو حيوان موجود فهو اذن

مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخلو اما

اما ان يكون خاصا له او غير خاص فاذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان

هو الموجود فيه بل هو حيوان ما وان كان غير خاص كان شئ واحد بعينه بالعدد

موجودا في الكثرة وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا سخيفا فقد وردنا

بسببه وقد وقع منه الشبهة في زماننا لطائفة ممن تشحط في الفلسفة فنقول ان هذا

الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة احدها الظن بان الموجود من الحيوان اذا كان

حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط اخر لا يكون موجودة فيه وقد

بيان غلط هذا الظن قد تقدم والثاني الظن بان الموجود من الحيوان بما هو حيوان

يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدد فقد كذب بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو

حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي هو العام بل كلاهما يسلبان

عنه لانه من جهة حيوانيته حيوان فقط ومعنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا

داخلين ايضا في تحديده واذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما في حيوانيته

بل هو حيوان لا غير ثم من الامور والاحوال لكنه يلزمه ان يكون خاصا او عاما فقولهم لم

يخل اما ان يكون خاصا او يكون عاما ان عني به انه لا يخلو عنهما في حيوانيته فهو خال عنهما

في حيوانيته وان عني انه لا يخلو عنهما في الوجود اي لا يخلو عن لزوم احدهما فهو صادق فان

الحيوان يلزمه ان يكون خاصا او عاما واي ما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التي هي

باعتبارها ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصا او عاما بعد بما يعرض لها من الاحوال

وهو شئ يجب ان نفهمه فهو انه حق ان نقول ان الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه

خصوص وعموم وليس بحق ان نقول ان الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص

او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص وعموم لم يكن حيوان

خاص فحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق قايم بين ان يقول ان الحيوان بما هو

حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء

اخر ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر وجود

في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان

بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود

في الاعيان فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط شيء اخر

يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب له ذلك

ان يكون مفارقا فهو الذي في نفسه خال عن الشرايط اللاحقة موجود في الاعيان

وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال فهو في حد نفسه التي بما هو واحد من تلك

الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر وان كانت تلك الوحدة زايدة على حيوانيته ولكنها

من اللواحق الاخرى ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هو الحيوان

الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل واحد من الكثير

هو هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس شيء منها هو هو فلا حاجة بنا

اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو

الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو

الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تع

واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب

الى الطبيعة الجزئية فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة كذلك له في العقل

فان في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد وهو بهذا النوع

يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل

بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى

كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف نسبته الى اى واحد اخذته من الحيوانات اى اى واحد منها احضرت صورته في الخيال بحال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اى خيال شخصي ماخوذ عن وجود من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كان بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان النفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز اذن ان يكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس اليها كهي بالقياس الى الخارج وتتميز في النفس عن هذه التي هي كلية بالقياس الى الخارج بان يكون مقولة عليها وعلى غيرها وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة من خارج ومن جهة ليست اما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين يكون هو محمولا على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك فهذا ممتنع بين و سنزيد بيانا ان الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط

فصل في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية وتمام القول في ذلك وفي الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي

فيجب ان نحقق ان الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كليا وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الاعيان البتة فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه انما يتشكك من امره انه هل له وجود على انه عارض لشيء من الاشياء حتى يكون في الاعيان مثلا شيء هو انسان وهو ذاته بعينها موجود لزيد وعمرو وخالد فنقول اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان فيلحقها ان يكون موجودة وان لم يكن انها موجودة هو

انها الانسان ولا اخلاف فيه وقد يلحقها مع الوجود بهذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس واما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه في الفنون السابقة ثم هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة فمن المحال ان يتكثر لها حق فيكون من المستحيل ان يتكثر الا وهو يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد لان معنى هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان تكون لازمة للطبيعة فلا يختلف فيها الكثرة بحسب النوع واما ان يكون عارضة غير لازمة للطبيعة فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيلحق مثل هذا اذا كان نوعا موجودا ان يكون واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا الى المادة فانما يوجد مع ان توجد المادة مهيأة فيكون وجوده متعلقا باعراض واحوال خارجية يتشخص بها وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية وقد عرفت هذا في خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فقد تبين ان طبيعة الجنس لا يجوز ان يقوم الا في الانواع ثم يقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت بذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد لكان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد يعرض لها لو هي في عمرو الا ما كان من العوارض مهيئة مقولة بالقياس الى زيد وما يسمى في ذات الانسان ليس بمقارنة فيه محوجا الى ان يصير مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لكن ايضا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الاضداد خصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانسانية واحدة لكنها اعراض عمرو وبها بعينها لكنها اعراض زيد

قوله وفيما يدل على ان الطبايع المجردة لا يكون لها عارض غير لازم والا بلزم المادة

فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر ولم تنظر الى هذه الاضافات فهو على ما علمناه

فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي

هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور

الذهني فاما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتامل ما قلناه في كتاب النفس فالمعقول في

النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه يقاس

الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد فاما من حيث ان

هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان

الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا كذلك بحسب اعتبارات مختلفة

يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية

ومن حيث انها مشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما مضى فهي

كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات

الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا

بالاضافة فقط واذا كانت الاضافات لا تتناهى فيه بالكثرة لم يمتنع ان

يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد الى الواحد بالعدد من حيث هي كثيرة

لا نهاية والنفس نفسها تتصور ايضا كليا اخر يجمع هذه الصورة وغيرها في تلك النفس

او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس تحد بحد واحد وكذلك قد

يوجد لها شركات اخرى فيكون بالقياس الى الاخرى ان هذه الصورة حكم لحاصل هو

نسبة الامور في النفس وهذه انما كانت نسبتها الحاصلة الى ما كانت هي للامور

من خارج على وجه لنا اي تلك الخارجات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها فيه

هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد منها الى النفس منه بهذه الصفة لم يكن

للاخر تاثير جديد الا حكما بهذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة الناس

مجرد من العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات المؤثر
بها شي غير تلك الامور المعروفة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون
مطابقا ثم هو اما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصور التي في النفس فهذا
الاعتبار له بالقياس الى صورة سابقة من هذه الصور التي في النفس
الى النفس ثم هذه ايضا تكون صورة شخصية من حيث هي على ما قلناه ولان
في قوة النفس ان تعقل وتعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت وان تركب اشيا
في اشيا قد تجعل للشي الواحد احوالا مختلفة من المناسبات التي الى غير النهاية
بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه الصور العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوف
ويلزم ان يذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس
اذا عقلت شيا ان يكون بالفعل يعقل الامور التي لزمه لزوما قريبا وان
يخطرها بالبال فضلا عما يمعن في البعد فان مناسبات في الحد الذي ثم في اثنا ا
الاعداد كلها قريبة لنا ولهذا المعنى يلزم ان تكون النفس في حالة واحدة
تعقل ذلك كلها او تكون مشتغلة على الدوام بذلك بل في قوتها القريبة ان
تعقل ذلك مثل اخطار المضلعات التي لا نهاية لها بالبال دفعة او جملة عدد
باعداد لا نهاية لها بالبال بل بوقوع مناسبة عدد مع مثله مرارا لا نهاية لها
بالتضعيف فان هذا الشي مما يغني في ذكره واما انه هل يجوز ان يقوم المعاني العا
للكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية فامر سنتكلم فيه من بعد فاذا قلنا
ان الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذه الجهة
من الكلية بل نعني ان الطبيعة التي يعرض لها الكلية موجودة في الاعيان فهي من حيث
عقلت بالفعل كذلك شي ومن حيث هي صادق عليها انها لو قارنت بعينها
لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر شي

هذه الطبيعة موجودة في الاعيان بالاعتبار الاول وليست فيه كلية وموجودة بالاعتبار الثاني والرابع ايضا في الاعيان فان جعل هذا الاعتبار يعني الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية في الاعيان واما الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا في النفس فاذ قد عرفنا هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا في الاشياء واما الكلي من حيث هو كلي فليس موجودا الا في التصور وايضا الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلا في قوامه واما الكلي فانه لا يعد بجزئياته ولا ايضا الجزئيات داخلة في قوامه وايضا فان طبيعة الكل لا تقوم الاجزاء التي فيه بل تتقوم منها واما طبيعة فانها تقوم الاجزاء التي فيه ولذلك فان طبيعة الكل لا تصير جزءا من جزئياته واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة الجزئيات لانها اما الانواع فتتقوم من طبائع الكليات اعني الجنس والفصل واما الاشخاص فتتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض التي تكتنفها مع المادة وايضا فان الجزء لا يكون كلا للكل جزء وحده لو انضم والكلي يكون كليا محمولا على كل جزئي وايضا ان اجزاء كل كل متناهية وليس اجزاء كل كلي متناهية وايضا الكل يحتاج الى ان تحضره اجزاؤه معا والكلي لا يحتاج الى ان تحضره اجزاؤه وقد يمكنك ان تجد فروقا ايضا غير هذه تعلم ان الكل غير الكلي

فصل ٣ في الفصل بين الجنس والمادة

الذي يهمنا الان فهو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع واما ان الجنس على كم شيء يدل فقد كان في زمان ما يدل على معان كثيرة وقد ذهب استعمالها في زماننا فالجنس في صناعتنا لا يدل الا على المعنى المنطقي المعلوم وعلى الموضوع وربما استعملنا لفظ الجنس مكان النوع فقلنا ان كذا من جنس كذا اي من نوعه او من جملته مما يشاركه في حد والنوع ايضا يدل كثيرا لا ان في زماننا وعادتنا في الكتب العلمية الا على النوع المنطقي وعلى صورة الاشياء وخصوصا الا

وعلى صور الاشياء وعرضنا الآن فيما استعمله المنطقيون من ذلك فنقول ان المعنى
الذي يدل عليه بلفظة الجنس ليس يكون جنساً لاي نحو من التصور اتفق عنه
ولو وافق اعتبار لم يكن جنساً وكذلك كل واحد من الكليات المشهورات ولنجعل
بياننا في الجسم فهو مثال يكثر اشكاله على المتوسطين في النظر فنقول ان الجسم قد
انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة الانسان فان كان مادة الانسان كان
لا محالة جزءاً من وجوده واستحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق
بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه وقد اعتبر جنساً فهناك يتضح لنا سبيل المعرفة في
ما نريد بيانه فاذا اخذ الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا و
بشرط انه ليس داخلاً فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل
حس وتغذ وغير ذلك كان معنى خارجاً عن الجسمية محمولاً في الجسم مضافاً اليها فا
لجسم مادة وان اخذ الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض بشرط
آخر البتة ولا يوجب ان يكون جسميته لجوهرية متصورة بهذه الاقطار فقط بل
جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة
لكن معها او فيها الاقطار فالجملة اقطار ثلثة على ما هي للجسم وبالجملة اي مجتمعات
يكون بعد ان يكون جملتها جوهراً ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات ان كان
هناك مجتمعات داخلة في هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تمت
بالاقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا الملحوظ هو
الجسم الذي هو الجنس فالجسم بالمعنى الاول لانه جزء من الجوهر المركب من الجسم و
الصورة التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست
بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط واما هذا الثاني فمحمول على كل مجتمع من
مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على

المجتمع

المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس لا بجملته ذلك الجوهر وإن اجتمع من معان
كثيرة فإن تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة لا أنها جوهر فهو جوهر له
طول وعرض وعمق وكذلك الحيوان إذا أخذ حيوانا بشرط أن لا يكون في حيوانيته
إلا جسمية تغذ وحس وأن يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد أن
يكون مادة للإنسان أو موضوعا وصورته النفس الناطقة وإن أخذ بشرط
أن يكون جسما أو المعنى الذي يكون منه جسم جنسا ويقع على ذلك الجسم سبيل
تجويز الحس فيه وذلك من أي صورة ولو كان وجود النطق أو فصل يقابل النطق
غير متعرض له فيه بشيء منها أو يسمح بأن يكون وجودا في ذلك كان في هويته ولكن
هناك شيء منها ليس بعد حس وتغذ فإن لا يكون غيرها ويكون
كان حيوانا بمعنى الجنس فإنه يحمل كالحساس الناطق فإنه حيوان حساس
جسما أو شيئا الحس بشرط أن لا يكون زيادة أخرى لم يكن فصلا وإن كان جزءا
من الإنسان كان الحيوان غير محمول عليه وإن أخذ جسما أو شيئا يجوز له وفيه
ومعه أي صورة والشرط كانت بعد أن يكون فيها حس كان فصلا وكان
الحيوان محمولا عليه فإذن أي معنى أخذ تستكمل الحال في جنسيته ومادته من هذه
فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه إذا كان على أنها فيه ومنه كان جنسا وإن
أخذ منه جزء بعض الفصول المعنى في حقيقته أو دخل في آخر لم
يكن من ذلك بجملة أيضا لم يكن جنسا بل مادة أو وسطها تماما
متى ما فيها أن يدخل صار نوعا فإن كانت الإشارة إلى ذلك المعنى لا بشرط
لذلك كان جنسا فإذن باشتراط أن لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراط أن
يكون زيادة يكون نوعا وبأن لا يتعرض لذلك بل يجوز أن يكون كل واحد من الأمرين
على أنها داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا إنما يشكل فيما ذاته مركبة وأما فيما

ذات بسيطة تعني ان العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي
ذكرنا قبل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون شيء ثم هو يصير شيئا آخر ذا
مادة فنقول اما في مثل الانسان فالجسمية مثل الحيوانية في حصول وجود الذات
اعني الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس كما قلنا اما قوله الجسم قبل الحيوانية
ان كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه واما الجسمية التي يعرض معها ان
يوضع متضمنا كل معنى مقرونا بما يسمع وجوزان يتضمن الاقطار الثلثة فانه
للشيء الذي هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية فيكون بعد الحيوانية
ما من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان مجوزا في نفسه ان تضمنه المادة يكون معه
زمان من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم اذ حصل كما ان الجسم الذي هو بمعنى المادة
فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة اما وجوده مع واحد
من وجود انواعه فيما يوضع تحته فهي اسباب لوجوده وليس هو سبب الوجودها
ولو كان الجسم الذي بمعنى الجنس وجود يحصل قبل وجود النوعية وان كانت قبلية
لا بالزمان بل بالذات لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة لكنا
قبلها وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود
ذلك النوع لا غيره وفي العقل ايضا فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع
في شيء من الاشياء الجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا يحصل اولا ويضم اليه
شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعقول الذي
للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما
يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا اذا حدث
النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا
وجزءا منه من الجهة التي اشرنا اليها وليس بعد الحكم الجنس بحده من حيث هو كلي بل

بيان الجنس مجامع النوع في العقل ايضا

وان الفصل لا يكون خارجا عن الجنس بل هو متضمن فيه

حكم كل كلي من حيث هو كلي فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون

كالمجهول بعد لا يدري انه على اي صورة وكم صورة يشتمل ويطلب النفس تحصيل ذلك لانه

لم يتقرر بعد بالفعل شي هو جسم محصل كذلك اذا اخطر بالبال اللون واخطر بالبال سالت

النفس فان النفس لا تقنع بتحصيل شي متقرر بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة

يتقرر بالفعل لونا واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها انما يطلب تحصيل

واما طبيعة الجنس فانها وان كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل الاشارة كانت قد فعلت

الواجب في ما يجب ان يقنع معه فان النفس تطلب ايضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا

الطلب حتى انما يستعد لهذا الطلب الاخير بان يكون اي النفس ان فرضها مشارا

اليه شيئا فلا يمكن النفس ان تجعل جنس الشيء بان يكون شيئا مشارا اليه شيئا الا بعد ان يضيف

اليه معاني اخر بعد اللونية قبل الاشارة فانه ليس يمكن ان تجعل اللون هو لون

بل ان يكون شيئا مشارا اليه انه لون في هذه المادة ذلك الشي ليس الا لونا فقط وقد

يخصص بامور عرضية خارجة بحيث ان يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال واحد

واحد منها كما يكون في مخصصات الطبيعة النوعية وكذلك في المقدار والكيفيات

وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن ان يجعله الذهن مشارا اليه مقتصرا على انه

جوهر يتضمن اي شي اتفق بعد ان يكون الجملة طويلا عريضا عميقا على جملته لم يتحدد

الاشياء التي يتضمنها او لا يتضمنها فيصير جمعا فان قال قائل فيمكننا ان نجمع مثل هذا

الجمع اي الاشياء شيئا فنقول ان كلامنا في نحو من الاجتماع مخصوص فيما يكون اجتماع

الاشياء فيه على نحو الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث هو جنس وذلك النحو هو ان يكون

المجتمعات فصولا لا ينضم اليه الا انه ليس كلامنا ههنا في الدلالة على طبيعة الجنس بل كيف

نحو الفصول وغير الفصول واي الاشياء يجتمع فيه على نحو الفصول بل كلامنا فيها على النحو

المؤدي الى الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا اردنا ان نفرق بين شيئين يلزمنا ان نعلم

الفرق الى بيانات احوال اخرى ولما اغرضنا ان نعرف ان طبيعة الجنس الذى هو الجسم انه جوهر يعرض فيه اجتماع اشياء من شانها ان يجتمع فيه فيكون الجملة طويلة عريضة عميقة فيكون وان كانت لا تكون الاشياء معلومة البتة بل مجهولة بعد والى هذا الحد ما تكلم فى هذا الفصل

فصل فى كيفية دخول المعانى الخارجة

عن الجنس فى طبيعة الجنس فلنتكلم الآن فى الاشياء التى يجوز ان تجتمع فى الجنس ويكون التوقف فى اثبات طبيعة نوعية متحصلة بالفعل انما يقع لاجلها فنقول ان هذا المطلب يتضمن احد امرين اما الاشياء هى الاشياء التى يجب ان يحصرها الجنس فيها بجمع فيكون الى الاسباب احدها التى تلزم ايا نوعا الثانى ان الاشياء يكون داخلا فى حصره مما ليس كذلك وذلك ان الجسم اذا انحصر فيه السواد مثلا او نحو المذكور لم يجعله نوعا والحيوان اذا قسم الى ذكر وانثى لم يتنوع بهما بل هو مع تنوع باشياء اخرى ثم الحيوان يجوز ان يقع على شخص فيه امور كثيرة تكون تلك الجملة حيوانا مشارا اليه فنقول اولا ليس يلزمنا ان نتكلم فى اثبات خاصية فصل كل جنس عند كل نوع ولا ايضا فصول انواع جنس واحد بان ذلك ليس مما قدمنا بل الذى فى مقدرتنا هو معرفة القانون فى ذلك وانه كيف ينبغى ان يكون الامر فى نفسه ولما اذا نظرنا الى معنى من المعانى المعقولة الواقعة فى تخصيص الجنس انه هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون او ليس فربما جهلناه فى كثير من الاشياء وربما علمناه فى بعضها فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب اول شئ ان يكون انضيافها اليه على سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية وان يكون للقسمة مستحيلا ان ينقلب فى ذلك المشار اليه بانى الجوهر حتى يصير مثلا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد بالشخص وغير المتحرك متحركا وهو واحد بالشخص فغير المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتى بل يجب ان يكون القسمة لازمة

قوله حتى يصير مثلا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد بالشخص اقول قد يقال انه تصوير لنفس الانقلاب مع بقاء الشخص بهويته لا لامتناع الانقلاب واستحالته وذلك بخلاف ما عليه امره بالقياس الى الفصل نفسه اذ ليس بجواز ان يكون تصويرا للاستحالة وذلك بان يكون المتحرك وغير المتحرك بما فصلان للجسم منقسم بحسبها الى الحيوان وغير الحيوان لان الحيوان جسم متحرك بالارادة فاذا ابطل المتحرك بالارادة فيبطل حصة الجسم التى كان الحيوان بحسبه قال الشيخ فى التعليقات المعنى العام كالجنس مثلا اذا انقسم الى قسمين انقسم بالفصول المنوعة لكل واحد من النوعين كاللون اذا انقسم الى السواد والبياض والجسم اذا انقسم الى المتحرك وغير المتحرك مما لا ان ينقلب القسمة وذلك المشار اليه فى الجوهر انتهى وهو صريح فى ان المتحرك وغير المتحرك من فصل الجنس كالجسم مثلا وما وقع عن الشيخ بقوله قسما التقسيم الذاتى فمعناه من سنخ التقسيم منصور فى المعقولية اى المتحرك وغير المتحرك قسما المعنى العام الذى هو الجسم الى القسمين تقسيما ذاتيا فلا يصح انقلاب ... الا ... حصة الجسم ...

فيكون المعنى الخاص لا يفارق فيه المعنى العام من جنس وبعد ذلك فيجب أن يكون [illegible]

من ذلك [illegible] الفصل [illegible] عن الجنس

او لا يكون [illegible] ان [illegible] لا يكون [illegible] الا النفس

بل كان امرا لا [illegible] الامر [illegible] الذي يكون [illegible]

الجوهر الجسم [illegible] جسم [illegible] فالنفس

لاركة لا يلحق الجوهر [illegible] اذ [illegible] الحركة [illegible]

الجسم وبين الجسم [illegible] كثيرة كل واحد منها [illegible] الجسم [illegible] فصولا

[illegible] الفصول لان الجوهر [illegible] الاعراض

[illegible] ان يكون ذا [illegible] جوهرة [illegible]

[illegible] ان يكون بعضها الاخر [illegible] الجنس

[illegible] الجسم [illegible] لان الجسم بما

هو جسم فقط ليس مستعدا [illegible] المذكورة

او ذا نفس حتى يكون [illegible] الجنس [illegible] ان يكون [illegible] الفصول

[illegible] من [illegible] فصول [illegible] النطق [illegible] النطق

[illegible] حال [illegible] ذا نفس [illegible] النطق من جهة ما هو ذو نفس

لا من جهة [illegible] او سواد او [illegible] المذكورة [illegible] ذا نفس

او غير ذي نفس [illegible] الاجناس المتوسطة فانا [illegible]

لطبيعة الجنس [illegible] عوارض [illegible] الا الاستعداد [illegible]

بها انما هو لطبيعة الجنس [illegible] كما كان [illegible] الطبيعة [illegible] فان كان

لطبيعة [illegible] الحيوان [illegible] ابيض او اسود [illegible] الانسان [illegible]

ذلك [illegible] الحيوان [illegible] ابيض او اسود [illegible] جسم طبيعي [illegible]

صار ذلك الجسم الطبيعي إما بالفعل ثم وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وان كان
حيوانا فالانسان انما صار مستعدا للذكورة والانوثة لاجل انه حيوان فهذا لا
يكون فصلا للجنس وايضا قد يكون اشياء خاصة بالجنس تقسمه قسمة كالذكر
والانثى بالحيوان ولا يكون فصلا بوجه من الوجوه وذلك لانها انما كانت تكون
فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته انقساما
اوليا ولم تكن لا تفتقر لشيء يقوم فصل اول فاما اذا لم يكن كذلك بل انما عرضت للحيوان
لاجل مادته التي يكون منها عرض لها عارض وصادفت حالا من الاحوال لا يمنع حصول
صورة الجنس وتهيئة المادة ولا تفرق القسمة من الفصول بل من العوارض
اللازمة فيكون مثل الذكورة والانوثة فان المني الذي كان يصلح ان يصير الحيوان
وكان بعينه الفصل الخاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال حار فصار ذكرا او كان
يحتمل ان يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج فيكون انثى وذلك الانفعال وحده
لا يمنعه من حيث نفسه ان يقبل اي فصل يعرض للحيوان من جهة صورته اي من جهة
كونه ذا نفس دراكة متحركة بالارادة فكان يجوز ان يقبل النطق وغير النطق فلم
يكن ذلك مؤثرا في نوعيته حتى لو توهمنا الانثى والذكر ولم يلتفت الى ذلك
التمام نوعا بما هو نوع نظرا الى ذلك منع من النوع دونما الالتفات اليه ولا
يفيد النوع لا التفاتا اليه وليس كذا اذا توهمناه لا ناطقا ولا اعجم او توهمناه
لا ابيض ولا اسود ولهذا ليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص اللازمة
ان نقول ان الذي يعرض من جهة المادة فصل فان كونه غاذيا او غير غاذ انما يعرض من جهة المادة
لكن يجب ان يراعى الشرائط الاخرى التي وصفناها ولهذا لا يجعل شيئا من جملة ما هو من معاني الانواع
مقسما لنفس الانسان وهو نوع لا خير من الحيوان يدخل فيه الذكر والانثى
جميعا وكذلك الفرس وغيره والذكر والانثى قد يدخل ايضا في الانسان والفرس

علی ان مبدأ المعنی هو ملازم ما به یقع القسمة للمقسوم وان کان من شرائط الفصل
فصل یکون فی غیر الفصل فیما لزم ما به ینفصل نوعا واحدا لاستعداد وقبول اذا کان
من لوازم النفس انه یرجع بقول لذات علی ان المادة اذا کانت تحرک الی قبول صورة
لیست بنوعه ... یعرض ... من الامزجة وغیره ما یتمانع به احوالها فی افعال
... من الاحوال
... ما یتحرک ... السکون
فقد علمت ... الامور ... الانفعال
التی یقع بعضها ... کانت لازمة ... عن الغایة المقصودة
کانت موقعة لاستعداد ... بعض الغایة المقصودة ... امور ... الغایة
وربما کانت فی امور ... احدا انما یعرض للمادة من هذه الجهة وبعض
المادة مستمرة الی الصورة فذلک خارج عن معنی الغایة والذکوریة والانوثیة انما
یوجد بکیفیة حال الالات التی بها یکون التناسل والتناسل لا یحتاج الیه ... بعد الحیوة
وجد متنوع الحیوة شیئا ... فیکون ذلک وامثالها من جملة الاحوال اللاحقة
بعد تنوع النوع نوعا وان کانت مناسبة للغایة فما کان من الانفعالات واللوازم
بهذه الصفة فلیعلم انها لیست من الفصول للاجناس فقد عرفنا طبیعة الجنس وانه کیف
یوجد وان الجنس منها کیف یفارق المادة تعریفا من وجه یمکن ان یتفرع منه
وجوه سنوردها بعد وعرفنا ای الاشیاء یتضمنها الجنس مما یتنوع بها وبقی
بحثان متصلان بما نحن بسبیله احدهما ای الاشیاء یتضمنها الجنس مما لیس بنوع
ایاه والثانی ان هذا التأحید کیف یکون وکیف یکون من وجه الفصل وهما شیئان شیء
واحد متحصل بالفصل فاما البحث الاول فنقول فیه ان تلک الاشیاء اذ لا یکون فصولا
فهی لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واما غیر لازمة واللازمة اما لازمة للاجناس

الجنس ان كانت لها اجناس واما لفصول اجناسه واما الجنس نفسه من فصله واما الفصول تحته واما المادة شيء منها واما ما كان منها من فوق فان اللازمات للاجناس الفوقانية والفصول التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه ولاعراضها اذ قد يلزم الاعراض اعراض فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته واما التي يلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شيء منها اذ الله لو لزم يلزم من ذلك ان يلزمه الفصلان بل قد يجوز ان يقع فيه كلاهما **واما البحث الثاني** فلنفرض مشارا اليه وهو مجموع يحصل من فصول الاجناس واعراض كثيرة فاذا قلنا لجسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشياء كلها عارضة لها خارجة بل نعني شيئا الذي موضوع لطول وعرض وعمق سواء كان هذا الحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث هي جملة بعينه يقع عليه اسم الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الآخر الذي هو مادته فاذا قيل لجسم لكن ذلك الجسم الا عينه لا الجزء منه ولا شيئا خارجا عنه ولكن لقائل ان يقول قد علم ان طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان الشخص اعراضا ولواحق خارجة عن طبيعة الجنس فنقول معنى قولهم ان للشخص اعراضا ولواحق خارجة عن معنى الجنس هو ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث نعم الى تلك الاعراض بالفعل لان طبيعة الجنس لا بد على الجملة فانه لو كان لا بد على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا من الشخص لكنه لو لم يكن هذه الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التي قلنا انها موجودة بهذا المعنى المذكور وهو انها طبيعة جوهر كيف كانت جوهر به يقوم بكذا وكذا الى ما ينبغي في الجسم فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ما يحتاج اليها الجسم من الاجناس في ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا فليس في ذلك اذا كانت هذه فليس يقال عليها

الجسم فنفرق بين ان يؤخذ طبيعة لا يحتاج في معناها الى شيء وبين ان يؤخذ لا يحمل عليه فقد يحمل على ما لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل فقد تخصص به بالفعل بعد ان كان يجوز ان تخصص بغيره وكذلك الحال مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبار في حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزءا لا محمولا

فصل في النوع

واما النوع فانه الطبيعة المتحصلة في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل بفصله بالوجود محصلا يكون العقل انما ينبغي له بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب شيئا في تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة نوع الانواع ويكون ح يعرض له لوازم من الخواص والاعراض يتعين بها الطبيعة مشارا اليها ويكون تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى في الذات البتة هي ما يعرض لشخصيات الامور البسيطة والاعراض لان تشخصها بكونها محمولة في موضوعاتها وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة النار واما ان يكون ايضا احوال زائدة على المضافات لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه لوجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذي هو مغاير لآخر موجودا بل يكون قد فسد نحو مغايرته الذاتية وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا لم يجب لا بطلان هويته بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد تخصصها ولكن بطلت مغايرته ومخالفته لآخر بل الى مغايرة اخرى من غير فساد لكنا بما اشكل علينا فلم يتحصل وليس كلامنا فيما نعلمه من ذلك بل فيما الامر في نفسه عليه

فصل في تعريف الفصل وتحقيقه

والفصل ايضا فيحتاج ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على الاشياء التي فصلا بل نوعا مثل اللمس للحس على ما علمت في موضع آخر او شخصا مثل حمل النطق على نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يؤخذ شيء منها

انه نطق وحس ولكن يشتق له من اسمائها اسم فان كانت هذه فصولا فهي فصول
من جهة اخرى وليست من جهة التي هي اقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ بالاولى
ان يكون هذه مبادي الفصول لا الفصول فانه انما يحمل بالتواطؤ على غير اشخاص
النوع بل انها فصولها وذلك لان النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ
والحس يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ فالفصل الذي هو كالنطق والحس ليس هو
بحيث يقع على شيء من الجنس فليس الحس ولا النطق حيوانا البتة واما الفصل الذي
هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو وانما صار هو بالفعل صار نوعا
واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع
في الوجود بالفعل وكيف يفترق هذه بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة شيء
هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل وان ذلك التميز والتفريق هو عند العقل
فاذا حصل وفصل وتميز في الوجود وفي المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة
ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع ثم من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام
بل على وجود طبيعة الفصل ما نقول انه من البين ان كل نوع منفصل عن مشاركاته
في الجنس بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات
واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فان الناطق واشياء كثيرة مما يجري
مجراه ليست مقولة ولا في حكم مقولة فيبقى ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل
ما هو واقع تحته معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به فيكون
اذن لكل فصل فصل ويذهب هذا الى غير النهاية والذي يجب ان يعلم حتى
ينحل به هذا الشك ان من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما الماهية الموضوع ومنه ما يكون
امرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود وانه ليس يجب ان يكون كل معنى يكون اخص
ويقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن مشاركاته فيه بفصل في العقل هو معنى تغاير ذاتي

على الحيوان فيكون يحمل الواحد على الاثنين وكذلك كيف يحمل الواحد على الاثنين بقوله فنقول ان هاهنا يحمل اذا اعرضنا الجسم الذي هو مادة الجسم الذي هو جنس والحساس والناطق الذي هو صورة او جزء والذي هو فصل وبان من ذلك انا كما [illegible] يعني المادة او الصورة [illegible] لا يحمل البتة ولا يؤخذ منه حدود [illegible] وسطي [illegible] الكلام غير يسيرة ولعل المراد من كون الفصل هو الصورة الماخوذة بلا شرط كونه مشتقا منها وذلك كما نظيرها

وقع عن الشيخ في فصل من فصول قاطيغورياس الشفاء بهذه العبارة واعلم ان الفصول المنطقية كلها يحمل على الانواع فلا يكون غير الانواع في الموضوع ولكن يكون غيرها بالاعتبار فان كان الفصل المنطقي مشتقا من معنى موجود في النوع لا يحمل على النوع كان النوع منفصلا بالفصل عن غيره كالانسان الذي هو ناطق انما هو ناطق بنطق موجود حاصل فيه والنطق لا يحمل على الانسان ولا ان الانسان نطق لا بالاعتبار فقط بل بالموضوع فهذا الفصل وما يجري مجراه يستند الى شيء هو غير النوع بحيث لا يحمل هو عليه ولكن يكون غيرها بالاعتبار انتهى وهو صريح في ان مبادي الفصول المنطقية التي هي الفصول الحقيقية قد يكون امورا موجودة بوجود هو مغاير لوجود نوعه فان قلت كلامهم هاهنا صريح لا يشتمل كل حد على امر خارج عن ماهية المحدود اذ قلنا ان الجزء المركب لم يوجد معه غيره لا يصير جنسا او فصلا وهذا الامر ليس من جملة اجزائه وما ليس منها فهو خارج عن المركب فيكون كل حد لا يتركب من جنس الشيء وفصله فيه امر خارج عن ماهية المحدود والظاهر من كلام القوم خلافه اذ قالوا ان حد الشيء قد لا يكون فيه امر زائد على جنسه محدودة وقد يكون مشتملا على امر كذلك قلت هذا انما يوجب ذلك لو لم يكن مرادهم من الاشتمال المذكور معنى ان الحد قد لا يدل الا على ان الشيء مركب من الامرين والاموره قد يدل مع ذلك على امر آخر لكونه في امر افراده وليس كذلك ومن تضاعيف البيان ظهر ان الفاضل الدواني مما اشتبه امر احد الفصلين بالاخر في رسالته في اثبات الذات والصفات حيث قال ان الفصول الجوهرية قد يعبر عنها بالفاظ تدل على تعلق اضافات بها نسبته لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالادراك او المدرك للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس المتحرك بالارادة بل ربما يتوهم انها ليست من الاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا الجوهر هذا كلامه وان لقائل ان يقول ان اراد ان الفصل الحقيقي للجوهر الذي هو صورته النوعية مثلا يجب ان يكون جوهرا فهو مسلم [illegible]

ومهيته وانما يجب ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما للمهية فيكون كالجزء في العقل والذهن
للمهية فاما اذا كان شيء موجب لمهية ما الا انه يخالفه فيجب ان يخالفه في شيء لا يشاركه
فيه ويكون بعد ذلك الجزء آخر مثل الذهب والحديد من مهيته فيكون مخالفته
الاولى [illegible] عند الذهب والحديد و
الجزء غير المحمول فيكون مخالفته لمرتبتي جزء هو انفصل واما اذا كانت المشاركة في امر
لازم وكان لا يشاركه في الجزء حد المهية اصلا [illegible] المهية نفسها منفصلة لا بجزء
منها مثل انفصال اللون عن العدد فانهما ان اشتركا في الوجود فالوجود كما اتضح
في سائر ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل في المهية فلا يحتاج اللون في انفصاله
من العدد عند التحديد والذهن الى شيء آخر غير مهيته وطبيعته ولو شارك العدد
في معنى داخل في مهيته لكان يحتاج الى ان ينفصل عنه بمعنى آخر غير جملة مهية اللون ولكن جملة
غير مشاركة البتة لمهية العدد وانما يشاركها في شيء خارج عن المهية فلا يحتاج اذن
اللون الى فصل يخالفه به العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من مهيته ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته مثال الحيوان يحمل
على الانسان على انه جزء من مهيته ويحمل على الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته
فانه انما نعني بالناطق شيئا له نطق وشيء له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا
الناطق بيانا لذلك الشيء انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشيء الا
جوهرا او الا جسما واحساسا فيكون هذه الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم
لانها غير داخلة في مفهوم الناطق اي الشيء ذي النطق فنقول الان اما الفصل فانه
لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه في المهية فيكون انفصاله عنه بذاته ويشارك
النوع على انه جزء منه فيكون انفصاله عن طبيعة الجنس التي هي في مهية النوع و

ليست في ماهيته الفصل واما حاله مع ساير الاشياء فان الفصل ان شاركها في الهيئة وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في الهيئة لم يجب ان ينفصل عنها بفصل وليس يجب ان يكون كل فصل يشارك شيئاً في ماهيته فليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس بل قد يمكن ان يقع تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلاً في ماهيته ويمكن ان لا يقع تحت ما هو اعم منه الا وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في ماهيته مثل الناطق مثلاً فانه يقع تحت المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له لا جنس على الوجه الذي وما نالية يقع ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافة جوهره او داخلة في ماهيته بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع الى فصل آخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له في الوجود وسائر اللوازم الى معنى غير نفس ماهيته وليس يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع تحت الجنس بل قد يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في الماهية واما اخذنا الفصل كالنطق مثلاً فانما يجب مثاله في فصول الاشياء المركبة فان عنيت ما كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر على ما علمت من حكمه في مواضع اخر وان عنيت نفس النفس كانت جوهراً وكانت جزء جوهر مركب بحال الفصل الواقع بين البسيط والمركب في الجواهر على نحو ما حققت ولنرجع الآن الى المقدمات التي في الشك فنقول اما المقدمة القائلة ان الفصل لانه معنى من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعاً تحت اعم المحمولات فمسلمة واما الاخرى القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات فهو مقوله فكذب فان اعم المقولات اعم المحمولات الجنسية المقومة للماهية لا التي هي اعم المحمولات وليس بمقوم ماهية كل ما تحتها بل يلزم الاشيا والقائلة الاخرى ان كل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل

يختص كاذب لان المشاركات اذا كانت مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في المهية لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد المهية فتعين بعد هذا انه لا يجب ان يكون لكل فصل فصل وعلينا ان نعلم ان الذي يقال من ان فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم ان يكون كيفا لا ان فصول الجوهر يوجد في مفهوم مهيتها حد الجوهر على انها جواهر في انفسها وفصول الكيف يوجد في مهيتها حد الكيف على انها كيفيات الا ان نعني بفصول الجوهر مثلا لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق اعني لا الناطق بل النطق فيكون ح ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ والفصل الذي يق بالتواطؤ وليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا ان يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجودا انما يكون هكذا لا في كل ما هو نوع بل فيما هو نوع جوهري من الانواع العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فان الفصل الذي يق بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا مطلقا ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتامل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء الذي بصفة كذا جوهرا او كيفا مثال ذلك ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او جسما

فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود

ولقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مولف من جنس وفصل كل واحد منهما مفارق للاخر ومجموعهما هو جزء الحد وليس الحد الا مهية المحدود فيكون نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل الى طبيعة النوع كنسبتها في الحد الى الحد وكما ان الجنس والفصل جزء الحد فكذلك معنياهما جزء المحدود واذا كان كذلك لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا حددنا فقلنا ان الا

مثلاً حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل المراد

بذلك انه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق بل الذي هو بعينه الناطق كان الحيوان

في نفسه امر لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا

حتى يكون هذا الذي نقول انه ذو نفس دراكة محصلا الذي هو غير محصل انه اي

ذو نفس هو قد صار محصلا من حال ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا التحصيل

لكونه ذا نفس دراكة فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا وكونه ذا نفس

ناطقة شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم ذو

النفس الدراكة ثم كون نفسه دراكة امر مبهم ولا يكون بالفعل في الوجود بما

التة كما علمت بل يكون فيه محصلا فانما يكون هذا الابهام في الذهن اذ يكون

مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل فوق دراكة بالحس والتخيل والنطق

اذا الحد الحسي في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان

فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليس هو ان يحس الحيوان ان يحس

ولا هو ان يتخيل ولا هو ان يتحرك بالارادة بل هو مبدا لجميع ذلك وهذه كلها

قواه ليس ان ينسب الى بعضها اولى من ان ينسب الى الاخر لكنه شيء ليس له في نفسه اسم

هذه توابعه فنضطر الى ان نخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا نجمع الحس والتحرك

معاني ونجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر والحس الباطن وتبقيه على

الحركة فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف لك بيان هذا

وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل الحد يشعب فصلا واحدا اولازمه

وانما هو لوجود النفس التي هي مبدا هذا كله وكذلك الناطق للانسان الكرعدة

الاسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا واما ذلك الى الانحراف عن حقيقة

الفصل الى لازمه فربما اشتققنا اسمه من لازمه فعنينا بالحساس الذي له المبدا الذي

هو مفاد كلام الشيخ بطوله في بيان اتحاد الجنس والفصل ۱۲ اه

ينبعث عنه الحس وغيره وربما كان الفصل في نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الا بلازم
وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن ونشعر فقط
بل من جهة كيفية وجودها في انفسها ثم لو كان ليس للحيوان فصل الا الحساس لكان
كونه حساسا اذا حصل ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية الحسية بشرط ان يكون
هو فقط بل على النحو الذي قلنا واتحاد الفصل بالجنس ليس الا على ان شيئا كان متضمن
الجنس بالقوة لا ملتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الاخر
في المركب فانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم او عارض فيكون الاشياء التي
فيها اتحاد على اصناف فاحدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة
شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة
امرا خارجا عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما والثاني اتحاد
اشياء يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها تتحد
فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد
اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك شيء متحد
مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها
بعضا ولا يحمل منها اجزاؤها ولا يحمل الشيء منها على الاخر حمل التواطؤ ومنها
اتحاد شيء بشيء قوام هذا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذي
قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى
في الوجود فينضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما
يكون اخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان
يكون هو الخط والسطح والعمق على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط او السطح
والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى

فيه اشارة الى ان حمل البياض على الجسم في العلم ليس بصحيح بالتمعنى الطبق وكذا الاشياء المتميزة في الوجود

قوله فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده اقول اي يحصل وجوده ويعينه من بين المعاني المتضمنة فيه

المقدار

القدر هو شيء يحتمل مثلاً المساواة او غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان
مثل هذا لا يكون جنساً كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء
القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود
اي يكون محمولاً عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او في بعدين او ثلثة فهذا المعنى
في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجوداً مستقلاً ثم ان الذهن
على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة
في حد نفسه وهذا شيء آخر مضافاً اليه خارجاً عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل القوم
المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد
واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان نقول ان هذا
القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا
في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست
من الجهة التي يكون من الاجزاء بل كثرة من جهة امر غير محصل وامر محصل عند
الذهن فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون
هناك غيرية لكن اذا صار محصلاً لم يكن ذلك شيئاً آخر الا بالاعتبار المذكور
الذي ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل بحقيقته فهكذا يجب ان يعقل
التوحيد الذي بين الجنس والفصل وانه وان كان مختلفاً وكان بعض الانواع
فيها تركيب في طبايعها ويتبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد التي
لصورها وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها موادها وصورها من حيث هي
مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب في طبايعها بل ان كان فيها تركيب فهو
على النحو الذي قلنا وانما يكون احد الشيئين منهما في كل نوع غير الآخر لانه قد
اخذ مرة لا بجملة من التحصيل بل على انه بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل

فلان الانواع المركبة في الخارج يوخذ الجنس من مادتها والفصل من صورها

بالفعل

في بيان اتحاد الجنس والفصل بحسب الحقيقة

بالفعل وهذه القوة له ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس في الوجود
حصول طبيعة جنسية هي بعد بالقوة محصلة نوعا وسواء كان النوع له تركيب
في الطبايع او لم يكن والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو
جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على المحدود ولا المحدود يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه
جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال في حد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا
بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول طبايع جنسية طبيعة على ما علمت فانها
تحمل على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثل انك اذا قلت
الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك
الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن
لكنك اذا نظرت الى الحد فوجدته مؤلفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من
جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الاخر وجدت
هناك الكثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الاول
وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد
بعينه هو المحدود نحو المعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار
الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان الثاني شيئا مؤديا اليه
كاسيا له ثم الاعتبار الثاني الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل
الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لا انهما شيئان من حقيقة
متغايران او متغايران للمجتمع لكن يعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان
الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب
كون الحد غير المحدود يمنع من ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه
فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدا منهما ولا جملة معنى الحيوان

مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير المأخوذ معه لا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم
من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع
حيوان وناطق هو حيوان وناطق لان المجموع من امرين هو غيرهما بل ثالث لان كل
واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء

فصل

في الحد والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيف نسبة الحد الى
وما الفرق بين الماهية للشيء وبين الصورة فنقول كما ان الموجود والواحد من الاشياء
العامة للمقولات ولكن على سبيل تقديم وتاخير فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات
ماهية وحد فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر فانه مما
يعنى بالحد معنى اوليا وبالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما كانت ماهيتها
متعلقة بالجوهر او بالصورة الجوهرية على ما حددناه اما الصورة الطبيعية فقد
عرفت حالها والمقادير والاشكال فقد عرفتها ايضا فيكون تلك الاشياء الاخرى
ايضا من وجه لا يحد الا بالجواهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض فان
في حدودها زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل الجوهر فيها
على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لان ما جزؤه جوهر فهو جوهر فالحد
يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت تحد بالجوهر لا محالة واما المركبات فانا
نجد فيها تكرارا من شيء واحد بعينه مرتين فانه اذ فيها جوهر فلا بد من ادخاله في
الحد واذ فيها عرض يحد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة اخرى فيكون
حد المركب مؤلفا من حد الجوهر وحد العرض لا مجموع عائد الى نفسه وكثرة في
معنى اذا علم حد ذلك العرض قد دل اجمعنا ثم فيكون حد هذا المركب قد دل على معنى
الجوهر مرتين وهو في ذات المركب مرة واحدة فيكون في هذا الحد زيادة على
المحدود في نفسه والحدود الحقيقية لا يجب ان يكون فيها زيادات ومثال هذا الانف اذا

قوله فيه تصريح بان ما جزؤه جوهر فهو جوهر

قوله اما الصورة الطبيعية اقول اشارة الى الصورة النوعية التي هي كون الجوهر فيكون ماخوذا في حده الحقيقي وذلك لا خلاف عليه الا اشراقيون من كونها عرضا فانها تتعلق بالجوهر تعلق العرض بالموضوع

قوله واما الاشياء الاخرى اقول انه اشارة الى عدا الصورة الطبيعية والمقادير والاشكال وذلك لان الاول جوهر في ذاته والثاني يتعلق بالصورة الجوهرية ثم شرع في تفصيل ما وقع عنه بقوله اما الاعراض

بيان الفرق بين الصورة والمهية في المركبات وفي البسائط

حددت الانف الافطس فيجب ان تاخذ فيه الانف لا محالة وتاخذ فيه الافطس فهناك قد اخذت في حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق فلا يجوز ان تاخذ فيه ما وجد فانه لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق المعقرة فطساء ايضاً فيجب ان تاخذ الانف في حد الافطس فان اخذت الانف في الافطس تكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا يخلو ان لا يكون امثال هذه حدوداً وانما يكون الحدود للبسائط فقط او يكون حدوداً على جهة اخرى وليس ينبغي ان يقتصر من الحد على ان يكون شرح الاسم فيجعل امثال هذه لذلك حدوداً حقيقة لان الحد هو ما يدل على الماهية وقد علم ولو كان كل قول يمكن ان يفرض بازائه اسم حداً لكان جميع كتب الجاحظ حدوداً فاذا كان الامر على هذا فبين ان للمركبات حدوداً ما على جهة اخرى وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته ولو كان هناك شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهية المقبول الذي حصل له ايضاً لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابل بحده ولا للمركبات صورتها وحدها هي ماهي فان الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضاً قد يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة دائماً جزء من الماهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضاً ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية فهي ما به هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضاً بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والماهية هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فللجنس عما هو جنس

ماهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئي ايضا بما هو مفرد جزئي مهية مما يقوّم
به من الاعراض اللازمة وكان المهية اذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للمفرد
الشخصي كان باشتراك الاسم وليس هذه المهية مفارقة لما هو بها ما هو والّا
لم يكن مهية لكنه لا حدّ للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب حدّ ما وذلك
لانّ الحدّ مؤلّف من اسماء ناعتة لا محالة ليس فيها اشارة الى شيء معيّن ولو كانت
اشارة لكانت تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة او اشارة وما اشبه ذلك فليس فيها
تعريف المجهول بالنعت واذ كان كل اسم يحصر في حدّ المفرد يدل على نعت والنعت
يحتمل الوقوع على عدّة والتاليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه اذا كان آ معنى
كليا واضيف اليه ب وهو معنى كلي جاز ان يكون فيه تخصيص ما ولكن اذا كان
تخصيص كلي بكلي بقي بعده الشيء الذي هو آ و ب كليا يجوز ان يقع فيه شركة
ومثال ذلك هذا سقراط ان حددته فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة وان قلت
الفيلسوف الديّن المقتول ظلما ففيه ايضا شركة فان قلت ابن فلان كان فيه احتمال
شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه فان عرفه لك الشخص بالاشارة
او باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب وبطل ان يكون بالتحديد وان زيد
فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا لم يغن هذا الوصف ايضا مع تخصيصه
بالجملة كلّي يجوز ان يقع على كثيرين الا ان يستند الى شخص فان كان المستند اليه
شخصا من جملة اشخاص نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم
يجد العقل عليه وقوفا الا بالحسّ فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص
منها مستوف لحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل العقل ذلك النوع
بشخصه فاذا جعل الرسم مستندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل تغيّر
الحال بجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل ذلك الشيء لا يفسد لكن المرسوم لا يوثق بوجوده

فيما ينضمّ الكلي الى الكلي فيفيد التخصيص الجزئية ايضا

ودوام قول الرسم عليه وبقاء عرفان العقل مدة بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا
للمفرد انما يعرف بلقب او اشارة او نسبة الى معروف بلقب او اشارة وكل حد فلنا
تصور عقلي صادق ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد اذا فسد لم يكن محدودا
بحده فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا وفي غيرها كاذبا فيكون حمل الحد عليه
بالظن دائما او يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة اشارة ومشاهدة تنص
بتلك الاشارة محدودا بحده واذا لم يكن ذلك فيكون مظنونا بان له حدا لا علما الحد
بالحقيقة فيكون حده يقينيا فمن شاء ان يحل الفاسدات فهذه تعرض لابطالها

فصل في مناسبة الحد واجزائه

ونقول انه كثيرا ما يكون في الحد
اجزاء هي اجزاء المحدود وليس لنا ان قلنا ان الجنس والفصل لا يقومان جزئين للنوع
في الوجود يكون كانا قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء و
ذلك اذا كان من احد صنفين اما في الاعراض فمن الكميات واما في الجواهر فمن المركبات
وظاهر الحال يوهم ان اجزاء الحد اقدم من المحدود لكنه قد يتفق ان يكون في بعض
المواضع بالخلاف فانا اذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة واذا
اردنا ان نحد الاصبع الانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة
جزء من القائمة حددناها بالقائمة ولا نحد القائمة بالحادة ولا الدائرة
بقطعتها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نعرف العلة في هذا فنقول ان هذا ليس
شيء منها اجزاء الموضوع من جهة ماهية صورته ثم انه ليس من شرط الدائرة
ان يكون فيها قطعة بالفعل بل ان عنها صورة الدائرة كما من شرطها ان يكون
لها محيط ولا شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من
شرط القائمة ان يكون هناك حادة هي جزء منها فهذه كلها ليست اجزاء الشيء
من جهة ماهيته بل من حيث مادته وموضوعه فانما يعرض للقائمة ان يكون فيها حادة

قوله
من حيث مادته
أقول يشير الى علية
امر الاصبع كما انه اشار بقوله
وموضوعه الى القطعة والحادة ومن
الجائز ان يكون كل منهما اشارة الى كل
منهما ... الدائرة
وذلك من حيث كونه محاطا بالخط مستديرا هو
محاط به فلا يكون الخط داخلا فيها
مير سيد احمد عليه الرحمة
والرضوان

وللدائرة ان يكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها ليس ذلك مما يتعلق به
استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها في نفسها واما ان اسطقسات
عقلية لصورة الدائرة ونسبة يقع بها الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال
مادتها لكانت من اللوازم التي لا يخلو الشيء عنها فلا تخلو عن المقومات كما مضى لك
شرحه وليس ما نحن فيه كذلك بل نحو الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع ايضا فانه
ليس يحتاج الانسان في ان يكون حيوانا ناطقا الى الاصبع بل هذا من الاجزاء التي لمادته
ليحسن بها حاله فما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليها
الصورة فليس من اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء للمادة
مطلقا بل انما يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة وجب ان تؤخذ في حدها
تلك الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة مثل ما ان الاصبع ليست جزءا
مناسبا للجسم مطلقا بل للجسم الذي صار حيوانا او انسانا وكذلك الحادة و
القطعة ليس جزءا للسطح مطلقا بل للسطح صار باستدارة دائرة فلذلك يوجد صورة
هذه الكليات في حدود هذه الاجزاء ثم يفترق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع
في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل انساني
وجب ان يوجد الاصبع ح في رسمه لانه يكون لذلك الجزء ذاتيا في ان يكون
شخصا كامل الاعراض فلا يكون مقوما لطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا ان ما يتقوم
ويتم به الشخص في شخصه هو غير ما يتقوم به طبيعة النوع فهذا القسم من الجملة
التي الجزء فيها جزء بالفعل واما ذانك الآخران فليس الجزء فيهما جزءا بالفعل ويشبه
ان يكون الدائرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل انها
دائرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا ان يكون الانقسام
بالوهم وبالفرض لا بالفعل بالقطع وكذلك حكم القائمة ثم الدائرة والقائمة يختلفان

قوله ثم يفترق هذه الامثلة الثلثة اقول لعل الاولى بل الصواب وفي بعض النسخ من هذا الكتاب من قوله ثم يفترق من الافتراق لا يفترق من الافتراق كما في هذه النسخة سيد احمد ره

في

ن شئ وهو ان قطعة الدايرة لا يكون الا من دايرة بالفعل والحادة ليس من شرطها
في الوجود ان يكون جزء زاوية اخرى والا انها هي حادة بالقياس الى المنفرجة
القايمة هي في نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة
ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقع تحت مقولة الاضافة لان الميل والقرب بين
الخطوط بعضها الى بعض او البعد فيما بينها مما يتعلق به اضافة ما عرض ان يتعلق
البيان للحادة بالاضافة وان لم يدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل
عليها بالقوة في ادخال الاضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن
قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما لانا
لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر مطلقا واخذنا ميله اليه مطلقا من غير تعيين لميل
عنه لم يكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقايمة وللمنفرجة فان خطوطها
ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فانك اذا اعتبرت اتصال الخطين على الاستقامة وجدت
المنفرجة وفيها ميل لاحد خطيها الى الاخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه
انفراج خطي كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا عن شئ ولما كان
ذلك الشئ يجب ان يكون بعد الخطين فلم يمكن ان يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط
الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني او الذي يفعل زاوية منفرجة او
الذي يفعل زاوية قايمة او الذي يفعل زاوية حادة فاما الخط الغير المتصل بهذا
الخط فانه لا يحدد به شئ وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح في
هذا الباب والا فالمنفرجة والقايمة ايضا حادة وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة
لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ يكون منفرجة اصغر من منفرجة وكذلك
حكم الحادة هذه مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريف مجهول
بمجهول فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقايمة التي ليس يبقى قوامها مع الميل

قوله الخط الثاني اقول اي بالنسبة الى الخط المفروض اولا بقوله يكون بعد الخطين قوله او الذي يفعل اقول معطوف على الخط فيدخل تحت كلمة الا كما لا يخفى قوله فاما الخط الغير المتصل الى قوله لا يحدد به شئ اقول انه بيان لما وقع عنه بقوله ولم يمكن ان يتوهم الى قوله الا الخط قوله وكان اعتبار الميل الى قوله وكذلك اعتبار اقول يعني انه بيان لقوله الا الخط قوله مطلقا غير صحيح اقول يعني الماخوذ على وجه الاطلاق بحيث يصح ان يشمل قوله وكذلك اعتبار الميل عن الخط اقول يعني لا يمكن تحديد الحادة بالمنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يكون بالانفراج فاذا حدت الحادة بانها زاوية تكون اصغر من هذه المنفرجة يتوجه اليه انه ربما يكون الاصغر منها منفرجة اخرى فينتقض به حده قوله وكذلك حكم الحادة اقول يعني انه لا يمكن تحديد الحادة بالحادة لان الحادة مراتب فاذا قيل ان هذا النوع من الحادة ما يكون زاوية اصغر من الاخرى توجه انه لما كانت متعددة يمكن ان يكون حادة اصغر من حادة والحادة اعظم من الاخرى وقوله مع ان الحادة اشارة الى انه يلزم منها تحديد الشئ بنفسه مرتبة اخرى قوله لا يبقى اقول يعني انه اذا مال الخط العمود على الاخر من سمت استقامته لم تبق القايمة على ذلك الحد بل طرفه منفرجة والاخرى حادة فلهذا ظهر انها يجوز ان يكون معيارا لهما لكنه احمد رحمه الله

عنها محفوظا فكان يقول ان الحادة هي التي عن خطين قام احدهما على الاخر وصارا

اقرب من خط قائم لو قامت حتى هي اصغر من القايمة لو كانت وليس نعني بها انها

بالفعل موجودة مقيسة بقايمة تزيد عليها فتكون الحد كاذبا ولكن نعني بها

هذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة هي قايمة بالقوة فان

فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وربما كانت القوة ايضا موجودة

بالقوة وهي القوة البعيدة من الفعل ثم تصير بالفعل قوة قريبة فان القوة

القريبة على تكون الانسان في العلقة يكون بالقوة ثم اذا صار منيا فتلك

القوة القريبة موجودة بالفعل وانما يكون فعلها غير موجود فاذن الحادة

لا تحد بقايمة بالفعل مطلقا بل بالقوة فلا يحد بشيء بها ولا ايضا بما ليس حصو

فان الحد دائما قائم بالقوة وذلك ليس من حيث هو كذا للحصول بالفعل وبالحرى

ان عرفنا الحادة والمنفرجة بالقايمة فان القايمة يتحقق من المساواة والمساواة

الوحدانية وتانك يتحققان من الخروج عن المساواة واما القايمة فيتحقق بذاتها

ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين تحدثان من قيام خط

على خط والمنفرجة اعظمهما وكان ذلك اذا حقق فقد اشير الى القايمة لان الاكبر هو

الذى يكون مثلا وزيادة والاصغر هو الذى ينقص عن المثل وبالمثل يتحقق معرفة

الصغير والكبير وبالواحد المتشابه يتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا

يجب ان يتصور الحال في اجزاء المحدودات ثم يجب ان نتذكر ما اطلناه قبل ايضا في حال

اجزاء المادة وعلايقها **المقالة السادسة خمسة فصول الفصل الاول**

في اقسام العلل واحوالها قد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتاخر

فيها وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحرى ان نتكلم الان

في العلة والمعلول فانهما ايضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود والعلل كا

بيان الفاعل عند الالهيين وعند الطبيعيين

بيان انحصار العلل في الاربعة

بمعنى صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء
من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة التي هي جزء من قوام
الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة
التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد
منها وجود شيء يتصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك
فيجب ان لا يكون ذلك الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فباعتبار
اخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط
كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية
الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود
في الطبيعيات مبدأ حركة ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين
لها وقد ظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشيء لا يخلو اما ان يكون
داخلا في قوامه وجزءا من وجوده او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزءا من وجوده
فاما ان يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان يكون
بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل
وهو الصورة واما ان لم يكن جزءا من وجوده فاما ان يكون ما هو لاجله او لا يكون
فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخلو اما ان يكون وجوده
منه بان يكون فيه فهو ايضا عنصره او موضوعه فيكون المبادي اذن كلها من
جهة خمسة ومن جهة اربعة لانك ان اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزءا من
الشيء غير العنصر الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذتهما كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما
في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا تاخذ العنصر بمعنى القابل الذي
هو جزء مبدأ للصورة بل للمركب فان القابل يكون مبدأ للعرض لانه انما يتقوم اولا

بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشيء الذي هو بالقوة

من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكنه انما يكون مبدأ للعرض فان العرض

يحتاج الى ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه سواء كان

العرض فيما يكون الاولية بالذات وبالزمان فهذه هي انواع العلل واذا كان الموضوع

علة للعرض بهيئته فليس ذلك على النوع الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو

نوع آخر واذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها فليست على الجهة التي تكون الصورة

علة للمركب وان كانا يتفقان من جهة ان كل واحد منهما علة لشيء لا يباينه

فانهما وان اتفقا في ذلك فان في احد الوجهين ليس يفيد العلة الاخرى وجوده

بل انما يفيده الوجود شيء آخر ولكن في الثاني يكون العلة فيه هو مبدأ القريب

لافادة المعلول وجوده بالفعل فيه ولكن ليس وحده وانما يكون مع الشريك وبسبب

يوجد هذه العلة اعني الصورة فيقيم الآخر به فيكون واسطة مع شريك في ان

ذلك يوجده بالفعل فيكون الصورة للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجودها

بالفعل يكون عنه وحده ويشبه ان يكون الصورة جزء العلة الفاعلية مثل احد

محركي السفينة وعلى ما سنبين بعد واما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة

فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة والفاعل يفيد شيئا

آخر وجودا ليس للآخر عن ذاته ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل

من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود ولا مقارنة له مقارنة

داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الآخر ولا يكون في احدهما قوة

ان يقبل الآخر وليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المعلول حيث هو وملاقيا لذاته

فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدأ فاعلي للحركة وانما يحدث الحركة في المادة التي

فيها وحيث ذاته ولكن ليس مقارنتها على سبيل ان احدهما جزء من وجود الآخر او مادة

بيان علية الموضوع للعرض

بيان علية الصورة للمادة

في الفرق بين العلة الصورية والصورة

لم بل الذاتان تباينان في الحقايق ولهما محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون
فاعلا ولا مفعوله مفعولا بل يكون بعد ما ثم يعرض للفاعل الاسباب التي يصير بها
فاعلا بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف ثم يصير فاعلا فيكون عند وجود الشيء
بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود وكذلك الشيء انه لم يكن وليس له من
الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له
من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كاينا بعد ما لم يكن فالذي
له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الاخر على جملة
يجب عنها ان يكون لغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا
فليس عن علة فعلته فان كونه غير موجود قد ينسب الى علة ما وهو عدم علته
فاما كون وجوده بعد العدم فامر لا يصير لعلة فانه لا يمكن الشيء ان يكون وجوده
الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده
علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم
فلا علة له فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فيقول
ان عنيت بوجوده من حيث هو وجوده وحده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده
يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث هو بعد عدم ولكن الغير ضروري
وجوده هذا الذي اتفق الان وكان معه ما واما من حيث اخذ وجوده وجودا
بعد عدم فليحفظ كونه بعد عدم لا كونه موجودا فقط الذي كان بعد عدم واتفق
عدم فذلك لا سبب له فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده
الذي كان بعد عدم من حيث وجوده فحق ان وجوده جايز ان يكون وان لا يكون
بعد العدم الحاصل وليس بحق ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد
العدم جايزا ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجودا

اصلا فيكون الاعتبار للوجود وبما ظن قوم ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون

للشيء وجود بعد ما لم يكن واذا وجد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنيا

بنفسه فظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى

عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا وهو ظن باطل

لما علمت لان الوجود بعد الحدوث لا يخ اما ان يكون وجودا واجبا او وجودا غير

واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك المهية لذات تلك

المهية حتى يقتضي تلك المهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ ان يكون حادثا واما

ان يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات تلك المهية

واما شيء مباين ولا يجوز ان يكون يجب وجوبه بالحدث فان الحدث نفسه

ليس وجوده واجبا بذاته فكيف يجب به وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف

يكون عند عدمه علة لوجوب غيره الا ان يقال ان العلة ليست هي الحدوث بل كون

الشيء قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في

الجملة الثانية من القسمين فنقول ان هذه الصفات لا يخ اما ان يكون للمهية بما هي

ماهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية فيكون المهية يلزمها

وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب

وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هذه الصفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة

فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى صفة يجب بشيء خارج

والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في انفسها وقد بان ان الممكن

الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات يجب بغير خارج عنها او

القسم الثاني يوجب ان الوجود الحادث انما يبقى وجودا بسبب من خارج وهو العلة

على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا وجود بعد ما لم يكن فهنالك

وهناك كونه بعد مالم يكن وليس للعلة المحدثة تاثير وغنى في انه لم يكن بل انما تاثيرها و
غناها في ان منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد مالم يكن و
العارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشئ فلا دخول للعدم
المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل لذلك النوع من الوجود بما هو لتلك
النوع من المهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا لا يمكنك ان
تقول ان شيئا جعل وجود الشئ بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه
بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة
يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث هو وجود هذه المهية فيجوز ان يكون عن علة
واما صفته هذا الوجود وهي انه بعد مالم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشئ من
حيث وجوده حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا
علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث لمهيته وجود فالامر بالعكس مما يظنون بل العلة
للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث
والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا
فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا من حيث هو علة
بل من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتباره ما له فيه اثر مقارنا
لاعتباره ما ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما لا
يستفاد منها سمي فاعلا فلذلك كل شئ يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالتمام
وقد كان مرة غير فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال لم يكن فلما قارنه ذلك
المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان عري عن ذلك فيكون فاعلا
عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل
فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا فانهم

لا يطلبونه

لا تخلو عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها ما يسد وجود بعد ما لم يكن فاذا ظهر ان وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجود كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود بنفس الوجود بالذات لكن الحدوث وما سوى ذلك امور عرضت له وان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود دائما سرمدا ما دام موجودا

الفصل الثاني في حل شكوك

وتحقيق ان كل علة مع معلولها

على ما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه تغليط واقع من جهة جهل العلة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البانى لعامل البناء المذكور ايضا الوجود اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وتركه الحركة او عدم حركته ونقلته بعد تلك النقلة علة لانتهاء الحركة وذلك النقل عينه انتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله معا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر وما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فلعلة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية او حفظها وذلك ان شيئا آخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال للقبول لضدها وهي الصورة النارية وعلة صورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات فهي علل اما بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك

طبايع المجتمعات وثباتها على ما اتفق وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبايع وعلة
الوجود للاجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصور وعلة الثبات السبب المفيد للصور
وزوال الاستعداد التام لضد تلك الصورة معا فيجب اذن ان العلل مع المعلول دفعة و
اذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا يمنع
ان يكون علل ما معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة لان كل حادث
فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته كما بيناه وعلته ما كانت ايضا وجبت فيجب في
الامور الجزئية ان يكون الامور المتقدمة التي بها يجب ان العلل الموجودة بالفعل
ان يصير علة لها بالفعل امور بلا نهاية ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة ولكن
الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخلو اما ان يوجد كل واحد منها
آنا فيتوالى آنات متشافعة ليس بينها زمان وهذا محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون
ايجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه ويكون المعنى الموجب لايجابها ايضا معها في ذلك
الزمان ويكون الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا و
هذا هو الذي نحن في منعه فنقول انه لولا الحركة لوجب هذا الاشكال لكن الحركة
تبقي الشيء الواحد لا على حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في آن بعد آن
يتشافع ويتماسه بل كان على الاتصال فيكون نفس ذات العلة غير موجبة لوجود المعلول بل الكون
على نسبة ما وتلك النسبة تكون علتها الحركة او شريكة علتها والتي هي بها العلة
علة بالفعل الحركة فيكون حينئذ لا ثبات للوجود على حالة واحدة ولا ما طال الوجود حادث
في آن واحد فباضطرار اذن تكون العلة الحافظة او المشاركة لنظام هذه العلل التي
بسببها ينحل الاشكال هو الحركة وسنوضح هذا في موضعه ايضاحا اشفى من هذا فقد
بان ووضح ان العلل الذاتية للشيء التي بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب ان يكون معه
لا متقدمة في الوجود تقدما يكون بذاته مع حدوث المعلول وان هذا مما يجوز في

في معنى الأزلي

بيان الفرق بين ليس مطلق وليس عن مطلق والسبق بعدم مطلق

في الحادث الزماني والذاتي

في معنى التكوين

علل غير ذاتية او غير قريبة والعلل الغير القريبة او الغير الذاتية لا يمنع ذهابها الى غير النهاية بل يوجبه واذ قد تقرر هذا فاذا كان شئ من الاشياء لذاته سببا لوجود شئ اخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشئ فهو الذي يعطي الوجود التام للشئ فهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو تاييس الشئ بعد ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشئ في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم المحدث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا وان لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد زمان ووقت كان قبله فبطل لمجيئه بعده اذ يكون بعديته بعدية لا يكون مع القبلية موجودة بل يكون مباينة في الوجود لانها زمانية يكون كل معلول محدثا بل المعلول الذي يسبق وجوده زمان ويسبق وجوده لا محالة حركة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش في الاسماء ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد ليس مطلق او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلق كان صدوره عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون قد منع البتة وسلط عليه الوجود ولو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان الايجاد اعني وجود الشئ من الشئ ضعيفا قاصرا مستانفا ومن الناس من لا يجعل كل ما هذه صفته مبدعا بل يقول انا توهمنا شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة وسطى فاعلية وان لم يكن عن مادة ولا كان

لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود آخر اسبق اليه

فليس تأييسه عن ليس مطلقا بل عن ليس وان لم يكن ماديا ومن الناس من يجعل الابداع

لكل وجود صورى كيف كان وله مادة وان لم يكن للمادة سبق فيجعل بين لك

العلة باسم التكوين ونحن لا نناقش في هذه الاسماء البتة بعد ان يحصل المعاني متميزة

فيجعل بعضها له وجود عن علته ومادة وما بلا مادة وبعضها بمادة وبعضها بواسطة و

بعضها بغير واسطة ويحسن ان يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير مكون بل مبدعا

وان يجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية

او غير ذلك ونرجع الى ما كنا فيه فنقول اما الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا

فلا بد له من مادة يفعل فيها لان كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل فعله

وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة عنوا

به الحركات الاربع وتساهلوا في هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة وقد يكون

الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي بذاته فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة

يفعل وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار

بحرارتها وقد عددنا في موضع آخر اصناف القوى

الفصل الثالث في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

نقول انه ليس الفاعل كل ما افاد وجوده افادة مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار

تسود وكالمحرك يسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه

اولى بذلك في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بحق ولا حقا من كل

وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود الحقيقي فيكون المفيد اولى بما يفاد

من المستفيد ولنعد من رأس فنقول ان العلل اما ان يكون علل للمعلولات في

نحو وجودها انفسها واما ان تكون علل للمعلولات في وجود آخر مثال الاول النار

ومثال الثاني تسخير الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك

ولنتكلم على العلل والمعلولات التي يناسب الوجه الاول لدلول الاشياء التي قد تظن

في الظاهر انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كيفية

منه يقصر في وجوده من العلة في ذلك المعنى بقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا سخن

بالنار فانه قد يكون في ظاهر النظر مثلا ايضا مثل ذلك للنار ولم يقبل مثل النار فانها تعقد

فيها في الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا في الخارج فيكون مشاكلها في الصورة النا

لان تلك الصورة لا يقبل الازيد والانقص ومساويا في العرض اللازم من السخونة

المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعن

والمادة متساوية في الهيولى واما كون المعلول ازيد في المعنى الذي من العلة فهو الذي

يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء للظنون عللا او معلولات لان تلك الزيادة

لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد

المادة حتى يكون قد وجب للخروج حتى الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس

سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي وجد عن العلة معا فتلك الزيادة

تكون معلولة لامرين لا معلولة لامر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من

المعلول الذي هو الزيادة وان سلمنا هذه الظنون الى ان نستبرئ حالها ساغ لنا ان

نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون

للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي في ذلك المعنى

معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى للاول اذا اخذ بحسب

وجوده واحواله اولى من جهة وجوده اقدم من الآخر فيرد لا اذن مطلق المساواة

لان المساواة يعني في الحد هما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما

علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والآخر معلول فواضح ان اعتبار وجود

ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان انما يمكن ان يشار باعتبار الحد وينفصل عليه باعتبار
استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد
اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يساويه اذ كان المعنى نفس الوجود
فقد الوجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن هاهنا تفصيل آخر
ونوع من التحقيق يجب ان لا نغفله وهو ان العلل والمعلولات ينقسم في بادي النظر عند
الفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعنى فيه نوعيته ومهيته الذاتية توجب ان يكون
معلولا في وجوده لطبيعته او الطبايع فيكون العلل لها الفضل نوعيته لا محالة اذ كانت علة لا
في نوعه لا في شخصه اذ كان كل ما يمكن النوع ان يوجد اذ للط علة لذلك النوع بل يكون
المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون علة لانه
الى ذاتية بالقياس الى نوع الى مطلقا وقسم منه يكون الشيء ليس معلول العلة علة الى
في نوعه بل في شخصه ولناخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد من
الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السلب المعطى
لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال
الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست
علة لتلك النار على انها علة لنوعية النار بل على انها علة لنار ما فاذا اعتبر من جهة النوع
كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذلك الاب للابن لا من جهة ما هو اب ولذلك ابن بل
من جهة وجود الانسانية وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول
مشتركين في استعداد المادة كالنار والنار والآخر ان لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس
الذي في جوهره الفاعل للضوء هاهنا او في جرم القمر اذ ليس يستعد بالمادتين فيهما
متساويا فلا المادتان من نوع واحد فبالحري ان لا يتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا
الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء الحادث عنه فكذلك النار لا يكون الاسوان نوع

واحد عند من يشترط في تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والاخر
ازيد على ما علمت في موضعه من صفته ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة
بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والشخصيات واما القسم الاول وهو ان يكون
الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد
اما ان يكون استعدادا في المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد التام
ان لا يكون في طباع الشيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد الماء المسخن
للتبرد لان فيه بنفسه قوة طبيعية كما علمناها في الطبيعيات تعاون القوة الخارجة
في التبريد ولا تعاوقه واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن لان فيه
قوة تعاوق التسخن الذي يحدث فيه من خارج ويوجد مع التسخن باقية فيه وتبطل
والقسم الاول على اقسام ثلثة فانه اما ان يكون في المستعد قوة معاونة تبقى وتعين كما
في الماء اذا برد عن سخونة واما ان يكون في المستعد قوة مضادة للامر الا انها تبطل
مع وجود الامر كما في الشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد من
الامرين لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد فقط مثل حال النقد في قبول
الطعم وعديم الرايحة في قبول الرايحة فان سئلنا عن استعداد الماء لان يصير نارا انه من
اي الاقسام الخمسة هو لم يشكل علينا انه من قسم المشاركة في استعداد تام المادة ولكن
في المادة ضده ولقائل ان يقول انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون هناك
مشاركة في المادة اصلا انه لا يكون لها مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن
ان يكون اتفاق في النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء المتفقة في النوع البريئة
عن المادة اصلا يكون وجودها عينا واحدا ولا يجوز ان يقع معنى الواحد منها على
كثيرين فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حاصلها خمسة فانا نورد الحكم في قسم
قسم منها فنقول اما القسم من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في استعداد المادة

لا القريبة

لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون ما يحدثه الفاعل من الآثار القابلة للزيادة
والنقصان مساويا له في النفس لانه يمكن ان يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افترقا في الاستعداد
لقبول الامر لم تقبلاه بالسوية وليس ايضا يجب انه لا يتساويا فيه بل قد يجوز ان يكون
الحال في ذلك مثل الحال في انتقاع سطح الاثير لسطح فلك القمر في الحركة التي تعرض وتلك
حيث يمكن ان لا يكون في هذا مانع من قبول التاثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في
مثل هذا الموضع احال شكل نفسه واما القسم من هذا الباب الذي هناك استعداد تام
كيف كان فالامر فيه ان المنفعل قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما فلذلك مثل
النار تحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان يزيد فيه المنفعل
على الفاعل في حال الغير المحقق مثل الماء الذي يبرده الهواء ولا يكون برد الهواء برد ذلك
الماء الا انك اذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذي في الهواء والقوة المبردة
الصورية التي في جوهر الماء الذي للفاعلية في الطبيعيات اذا عاونتها او لم يعاونها برد
الهواء واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فانه لا
يمكن ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان يكون الشيء الحار
في قوة شيء لا الحار والحاصل في قوة الجزء هناك مضاد ممانع متساويين التبرد وبطل
المانع ولهذا لا يمكن ان يكون شيء غير النار ثم يتسخن من النار ويكون سخونته مثل
سخونة تلك النار او شيء غير الماء يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء
لان استعداد النار للتسخين والماء للتبريد حال غير مضاد في جوهره والقوة الفاعلة
داخلة في جوهره غير غريبة منه فاما ما ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد والفاعل
الاول للانفعال خارج عن جوهره ويفعل فيه بما يستعد وبتوسط امر كالسخونة المحسوسة
في النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن ان يساويه فان قال
قائل ان النار قد تذيب الجواهر فتجعلها اسخن منها لانا ندخل ايدينا في النار ونخرجها

اختبار العلة والمعلول ومواضع يكون فيها العلة علة ومواضع لا يكون

شبهة بان المعلول قد يكون اقوى من العلة في الاثر والجواب عنها

فيها بجملته فلا فرق اذا بين انها في المسبوكات والفعل بها ذلك بعينه فيعلم من ذلك يقينا
ان المسبوكات اسخن من النار ومع ذلك فانما سخنت من النار فانا نجيب فنقول ان ذلك
ليس بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى الفهم واحدها
في المسبوك والاخر في النار والثالث في اللامس وكلها متعاونة متقاربة اما الذي
في المسبوك فلانه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة وبطوء انفصال فاذا لمس ذهب مع
اللامس ولم يمكن ان يفارقه الا في زمان ذي قدر في نفسه بالقياس الى زمان
مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف ولكن العقل والذي
يوجبه من شان الفاعل الطبيعي ان يفعل في المنفعل في مدة اطول فعلا اكثر
واحكم وان يفعل الضعيف في مدة اطول ما لا يفعله القوي في مدة قصيرة واما
الذي في النار فلان النار المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء
من الارض متصعدة متحركة واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال
بل هي في انفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فيكسر ما يلاقي
منها من حره لانه ابرد منها ولانه ليس ينفعل في تلك المدة انفعالا يصير
به نارا محضا ومع ذلك فانها سريعة الحركة في نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا
بجزء من اليد مماسة يؤثر فيه تاثيرا محسوسا بل يتجدد فيما لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة
كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس في ذلك في مدة لها قدر واما المسبوك فان جوهره
مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال فاذا كان كل ما يلاقي سطح اليد من المسبوك سطحا
واحدا مطابقا بالكلية وما يلاقيه من النار المحسوسة سطوح صغار يخالطها ما هو
بالقياس اليها بارد فيختلف بذلك التاثير الا ان يبقى مدة يتوالى فيها المماسات فيكثر
او يفعل كل سطح فيما يماسه فعلا تاما يتسلط الفعل على ما هو عليه الامر في الاجسام
الطبيعية فيبرد واما النار المحتوية في مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تاثيرا

ط.

فيما يماسه من المسبوكات وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التي
في اليد فلان اليد قادرة على قطع الهواء والنار ونحوهما لانها اجسام اللطيفة باسرع حركة
ليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان المقاومة للدفع و
الخرق في اللطيف قليل وفي الكثيف كثير ويكاد ان يكون هذا يسمى كثيفا وذلك لطيفا
بسبب اختلافهما في هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس الزج واكثر تشبثا بالملاسة
وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان تطعم في مدة الطول للبقاء ومتى كان ثابتا
لانه لما غيرها دبغ عن المماسة لكفاه ذلك في جواز ان يؤثر تاثيرا اشد من تاثير
اللطيف بحسب نسبة الازمنة اذ كان اذا اثر في مثل زمان ملاقاة اللطيف اثرا ما فاذا
ضوعف الزمان امكن ان يساويه في بعض الاضعاف واذا زيد في الاضعاف امكن ان
يزيد عليه وربما لم يكن زمان المضاعف مع عظم نسبته محسوس للفعل لما نعرفه
من هو هذا الموضع ان نبسط بسطا اكثر مما بسطناه لكنه اولى بالصناعة الطبيعية
انما عيانا ان نذكر ههنا قدر ما ينحل به الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شاء مستقص
ان يستقصي ذلك استقصاه من الاقوال المستقصاة في علم الطبيعة وخصوصا
ما عسى يجده من جهتنا فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات ان الموضع الذي يظن انه
يجوز ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيه والموضع الذي يظن فيه انه يجوز ان يزيد
عليه والموضع الذي لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر فيه خلاف المشاهدة وان كان كلم
فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذا لم يكن فاعلا
للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدأ الذي ليس بمعلول
مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما يشاركه بوجه ما في معنى الوجود ليس يمكن
ان يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليسا يشتركان في شيء فيبقى فيه حال اعتبار
الوجود بنفسه وقد كان في سائر ذلك ما كان من التساوي والزيادة على المبدأ الفاعل

بيان علة مساواة المعلول مع علته في الوجود المستفاد منها

انا رجع الى حال اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعلي غنيا مستقلا لان وجوده بنفسه ووجود
المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة
والضعف لا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود كما علمت للعلة
اولا وللمعلول ثانيا فاما الاستغناء والحاجة فقد علمت ان العلة لا تفتقر في الوجود الى المعلول بل
يكون موجودا بذاته او بعلة اخرى وهذا المعنى قريب من الاول وان خالفه في الاعتبار واما
الوجوب والامكان فانا لم نعلم انه ان كانت علة هي علة لكل ما هو معلول فهي واجبة الوجود
بالقياس الى الكل من كل المعلولات وعلى الاطلاق فان كانت علة لمعلول ما فهي واجبة الوجود
بالقياس الى ذلك المعلول وذلك المعلول كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه وتلخيص هذا هو
ان المعلول في ذاته بحيث لا يجب له وجود والا لوجب من دون علته اذ فرض واجبا لذاته وبحيث
لا يمتنع له وجود والا لما وجد بالعلة فلا بذاته بل بشرط كون علته او لا كون علته له
ممكن الوجود وانما يجب لا محالة بالعلة ثم العلة كما قد تبين لا يجوز ان تجب بها بل يكون اما
واجبا بذاته واما واجبا من شيء غيره فان حصل له الوجوب به فيصح ان يكون غيره وجوب
غيره فيكون المعلول باعتبار ذاته ممكنا واما العلة فباعتبار ذاتها اما واجبا واما ممكنا فان
كان واجبا فوجوده احق من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب المعلول والمعلول يجب به
وبعد وجوبه فيكون العلة اذا صار ذاتها واجبة لم يكن بالقياس الى المعلول والمعلول لا
ذاته واجبة الا بالقياس اليها فيكون الى ذات العلة نظر قد توجب لا بينا ولذات المعلول
ما يكون به هو واجبا والمعلول غير ملحوظ بعد وفي ذات المعلول لا يكون الا ممكنة ولا يجب الا
ان يلحظ معه فليسة بالعلة فيكون للعلة اختصاص بوجوب لا يكون للمعلول الا
فقط عند ذلك الاختصاص ويكون اذا كان للمعلول وجوب كان للعلة اولا والا لكانت
العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجوب المعلول فيكون وجب لا عن ذات العلة

بيان ان الوجود من حيث هو في الاشياء بالتشكيك فيختلف بالقوة والضعف والتقدم والتاخر

بيان تقدم العلة على المعلول بالوجود

وهذا المعنى فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث لم تضف الى المعلول والمعلول بعد ذلك

على مقتضى امكانه اذ كانت العلة تحصل عنه بل لذاته او باضافة الى غيره لا اليه ومن حيث

العلة غير مضافة الى المعلول بعد فالمعلول ليس يجب وجوده بل انما يجب وجوده من حيث العلة

مضافة اليه فيستحق العلة لهذه المعاني الثلاثة اولى بالوجود من المعلول فالعلة احق من

المعلول ولان الوجود المطلق اذا جعل وجود شيء صار حقيقة فتبين ان المبدأ المعطي

للحقيقة المشاركة فيها اولى بالحقيقة فاذا صح هاهنا مبدأ اولى هو المعطي لغيره الحقيقة

صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا فاذا حصل العلم به كان

العلم بالحق مطلقا بالنحو الذي يحق للعلم حق وهو الذي بالقياس الى المعلول

الفصل الرابع في العلل الاخرى العنصرية والصورية والغائية

فهذا ما نقول في المبدأ الفاعلي فلنشرح الآن القول في المبادي الاخرى فاما العنصر فهو الذي فيه قوة

وجود شيء فنقول ان الشيء يكون له هذه الحال مع شيء آخر على وجوه فتارة يكون

كاللوح الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير تغير فيه وعن لا زوال

امر كان له وتارة يكون كالشمع الى الصنم والصبي الى الرجل وهو انه مستعد

لقبول شيء يعرض له مع تغير ان يتغير من احواله ليس الا حوال كاين او كم او غير ذلك

وتارة يكون كالخشب الى السرير فانه ينقص بالنحت شيئا من جوهره وتارة يكون

مثل ما للاسود الى الابيض فانه يستحيل ويفقد كيفيته من غير فساد جوهره وتارة

يكون كالماء الى الهواء فانه انما يكون هواء بعد ان يفسد وتارة يكون كالمني

الى الحيوان فانه يحتاج ان ينسلخ عن صور قد استحالت حتى يستعد لقبول صورة

الحيوان وكذلك الحصرم للعنب وتارة يكون كالمادة الاولى الى الصورة فانها مستعدة

لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة يكون مثل الهليلج الى المعجون فانه ليس عنه

وحده يكون المعجون بل عنه وعن غيره فيكون قبل ذلك جزءا من اجزائه بالقوة وتارة

يكون

يكون كالخشب والحجارة الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما يكون عنه المطلوب
من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد ومنه
ما يحصل بقوام المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كلها لتشكل
القياس واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها كالفعل
تفعلها في النفس فعلى هذه الانحاء يجد الاشياء الحاملة للقوة فانها اما
يكون حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت بوحدانيتها فاما
ان لا يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي
بالحري ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه بعد ان يكون لمثل هذا بنفسه بالفعل
قوام فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون متهيئا القبول الحاصل فيه بل يجب ان يكون
قائما بالفعل فان كان انما يصير قائما بما يحله فقد كان فيه شيء يحله قبل ما حله ثانيا
به يتقوم فاما ان يكون الثاني ليس مما يتقوم به ايضا فالاول يكون ورود ثبت ما
كان يقيمه قبله فيكون قد احال ما فرضناه لم يستحل فهذا قسم واما ان كان يحتاج
الى زيادة شيء فاما ان يكون الى حركة فقط مكانية واما حركة كيفية او حركة كمية او صيغته
او جوهرية واما الى عوارض تأمن اخرى عن جوهره من كم او كيف او غير ذلك واما الذي
يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيب من اجتماع
فقط واما ان يكون مع ذلك استحالة في الكيف في كل ما فيه تغير فاما ان ينتهي الى الغاية
بتغير واحد او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون الكون منه بعد
بالتركيب هو في الشيء اسطقسا وهو الذي يحلل اليه اخرى فان كان جسمانيا فهو اصغر
ما ينتهي اليه القاسم في القسمة الى المختلفات بالصورة الموجودة فيه وقد حد بانه الذي
منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة ومن راى ان الاشياء انما
يكون من الاجناس والفصول جعلها الاسطقسات الاولى وخصوصا الواحد والهوية

بيان الفرق بين الاسطقس والعنصر

يجزونها الى المختلفات في الصور ليخرج القسمة الى اجزاء قوامه كالهيولى والصورة الجسمية النوعية لان شيئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا يسمى
قوله ومن راى ان الاشياء انما يكون من الاجناس والفصول اه قد علمت بان الاسطقس هو الموجود المستعد لشيء آخر بالقياس
الى ما يتقوم وجوده به ان المستعد لابد ان يتم وجوده في نفسه حتى يصير موصوفا بالاستعداد ومن ذلك تظهر خطاء من راى ان
المفهومات التي هي اجزاء ماهية الشيء كالاجناس والفصول هي اسطقسات او الى الاشخاص ... فكل فصل ... كلية
جنسية فهو اولى بالمبادي الاسطقسية ... فيكون مفهوم الواحد وكذا الهوية لكونها عندهم جنسا للموجودات ... اولى واقدم
من غيرها ولذلك جعلوها مبدأ المبادي ... الاجناس والفصول الانواع والاشخاص بعضها الى بعض وترتيبها في الوجود وانصفوا
٣ ولا ينقسم بالصورة يعني ان اصغر ... المتكون لا ينقسم ...
نقلوا الى ...

فقد جعلوها اولى بالمبادى بالتقدم لانها اشد كلية وجنسية ولو انصفوا لعلموا

ان القوام بالذات انما هو للبسائط فبتلك البسائط اولى ان تكون جواهر وقايمات بانفسها

وانها اولى بالوحدة ايضا لبعدها واما امر العنصر فنقول قد جرت العادة فى مواضع

ان يقال للشى انه كان عن العنصر فى مواضع فانه يقال انه كان من الخشبات ولا يقال كان من

الاسناكات فى ان يستكمل الى الموضوع فى مواضع وان لا يستكمل فى مواضع فيقال ان

هذا باب جنس ولا يقال ان هذا كان فى الكتاب فاما الاول فاذا وجد الموضوع لم يتحرك

اليه البتة ولم يتغير فى قبول الشى فانهم لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون انما

انه كان عن العدم كما يقولون عن غير الكاتب فاذا تغير وخصوصا فيما لا يحل فللعلة

فيلاسيما فيقولون كان عن الموضوع واما النسبة فانما يستعمل فى الاكثر اذا كان

الموضوع قد يصلح غيره للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال كان منها انما

يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا للعدة او مثل

العنصر للخل والخمر والطلا والرب وغير ذلك وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له

القبول فقط واما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر والقوابل مبدء

الحركة الى الامر الموجود ظن انه متحرك اليه بنفسه وليس كذلك فقد تبين لنا فى مواضع

انه لا يجوز ان يكون شى واحد فاعلا وقابلا لشى واحد من غير ان يتجزأ ذاته لكن العنصر اذا

كان مبدء حركة فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون منه طبيعيا واذا كان

مبدء الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان يتحرك الى ذلك الكمال بنفسه كان ما يكون منه صناعيا

او جاريا مجراه فهذا جل ما نقوله فى العنصر واما الصورة فنقول قد يقع صورة لكل معنى

بالفعل يصلح ان يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقع صورة لكل

هيئة وفعل يكون فى قابل وحدانى او بالتركيب حتى تكون الحركات والاعراض صورا ويقع

صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون ح الجواهر العقلية والاعراض صورا ويقع

صورة قد يكمل بها المادة وإن لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتأدى إليها الطبع وفي صورة خاصية تحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها وفي صورة للنوع الذي وجنسه وفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الأجزاء أيضاً والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت أن الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعلياً من وجوه مختلفة وفي الصناعة أيضاً فإن الصناعة هي صورة المصنوع في النفس فإن البناء في نفسه صورة المحركة للصورة البيت وذلك هو المبدأ الذي يحصل عنه حصول الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة هي صورة البرء ومعرفة العلاج هي صورة الإبراء والفاعل الناقص يحتاج إلى حركة إلى أن يحصل ما في نفسه حاصلاً في المادة والكامل فإن الصورة التي في ذاته يتبعها وجود الصورة في مادتها ويشبه أن يكون الأمور الطبيعية جرى هذا المجرى فلهذه العلل المتقدمة للطبيعة نوع وعند الطبيعة على طريق التسخير نوع وأنت تعلم هذا بعد وأما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف فقد يكون الغاية في بعض الأشياء في نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الأشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي تحصل عن روية أو طبيعة وتارة في شيء آخر لشيء يفعل شيئاً ليرضى به فلاناً فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وإن كان الفرح بذلك أيضاً غاية أخرى ومن الغايات التشبه بشيء آخر والمتشبه به من حيث هو مشتوق إليه غاية والتشبه نفسه أيضاً غاية

الفصل الخامس في إثبات الغاية وحل شكوك قيلت في إبطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري وتعريفها أوجه الذي يتقدم به الغاية على سائر العلل

فنقول إنه قد بان مما سلف لنا من القول أن كل متحرك فله مبدأ وكل حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد أن كل تحرك فله غاية وأن ههنا ما

ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر
الامر والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر الظن ان يقول قد يجوز ان يكون لكل فعل غاية
كالكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان الغاية بالحقيقة ما يسكن لديه
وقد نجد اشياء هي غايات ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء يظن انها غايات
لا بتناهي كنتائج تتزايد فتعن القياسات ولا بتناهي ثم نقابل الذي يقول ليس لان الغاية موجودة
لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها ومما يليق ان
نتكلم فيه بعد حل هذه الشبه انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا
ما الفرق بين الجود والخير بينه فنقول الان اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث
فحله ان نقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات واما بيان امر العبث
فبيانه ان تعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد ومبدأ ابعد فالمبدأ القريب
هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية
والابعد منه هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او في النطق صورة ما تحركت
القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة
المرتسمة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا
ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما تنتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال
الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع
فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما
انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه
صورة لقاء صديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فيه فتنتهي
حركته الى المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي نزع
اليه بل يعني لكن المتشوق يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت

هذين القسمين ويتبين لك من ذلك بادنى تامل ان الغاية التى ينتهى اليها الحركة فى كل
حال من حيث هى غاية حركة هى غاية ما ولتحقيقها القوة الفاعلة المحركة التى فى الاعضاء و
ليس للقوة المحركة التى فى الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التى قبلها غاية غيرها
فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية
ولا ايضا يجب ان لا يكون بل ربما كان وربما لم يكن كما قد تبين لك فى المثالين اما الاول
فمهما كانت الغاية فيهما واحدة واما الثانى فكانت مختلفة والقوة المحركة التى فى
الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان
يكون حركة نفسانية الا عن شوق للشىء الذى لا يبعث اليه القوة ثم يبعث
اليه انبعاثا نفسانيا يكون شوق نفسانى لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل
حركة نفسانية مبدؤها الاقرب قوة محركة فى عضل الاعضاء ومبدؤها الذى يليه
شوق والشوق كما علم فى علم كتاب النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الا
بعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادى للحركات النفسانية منها واجب اعيانها ضرورة
ومنها غير واجب اعيانها والواجبة ضرورة هى القوة المحركة فى الاعضاء والقوة
الشوقية وغير الواجبة هى التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا
فكر او فكر ولا تخيل فلكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذى لا بد منه فى الحركة الارادية
لم غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذى منه بدأ قد توجد الحركة خالية عن غايته
فانا نتفق ان يطابق المبدأ الاقرب هو القوة المحركة والمبدأ ان اللذان بعده
اعنى الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية كانت نهاية الحركة هى الغاية للمبادى
كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف بمعنى ان لا يكون ما هو الغاية
الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ان يكون للقوة الشوقية غاية
اخرى بعد الغاية التى فى القوة المحركة التى للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة

الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن المنتهى الحركة كان الشيء الآخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة او غاية بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي والفكري قد تطابقا عليها فبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة ويكون بعينها هي الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون التشوق بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها تشوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق والتخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض والتخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا فان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يكتسب باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة واذا كانت الغاية للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها ويتجه اليها التشوق وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا كمن حصل في المكان الذي قصد فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فيسمى سعيه باطلا بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية فاذا تقررت هذه المقدمات فقول من يقول ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية البتة هو خير او مظنون خيرا هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ حركته ولا الى شيء اتفق وما مثل به في الشك في اللعب باللحية فمبدأ حركته القريبة هو

بيان الفرق بين العبث والجزاف والباطل

معنى العادة

العبث باللحية

القوة التي في العضلة و الذي قبله تشوق تخيلي بلا فكر وليس مبدءه فكر البتة فليست
فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للشوق التخيلي وللقوة المحركة فبين ان
هذا الفعل بحسب مبدء المحرك منه الى غاية وانما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس
مبدءه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا لم يصدر الا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل
كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما الا
ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به
فليس كل من تخيل شيئا اشعر مع ذلك و يحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير
الشعور بانه قد تخيل وهذا ظ ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب
الامر الى غير النهاية واما الثاني فلان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما
واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة
المحسة على ان تتجدد بها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة والانتقال عن
المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعنى بحسب القوة الحيوانية التخيلية
واللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنون خيرا بحسب الخير
من الانساني فاذا كان المبدء تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا
فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل
ثم وراء هذا علل التخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط واما الثالث
الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو
احد الغايات التي بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب
لذاتها والضروري احد ثلثة امور اما امر لابد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه
علة الغاية بوجه مثل صلابة الحديد ليتم القطع واما امر لابد من وجوده حتى توجد

الغاية

الغاية لا على انه علة للفاعل بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لا بد من ان يكون جسم ما كثيف
يتم القطع به فاما لم يكن بد من جسم ذكي لا لذلك بل لانه كان لا بد ان العلة الذي
لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لا لانه للعلل الغائية نفسها مثل ان لعمل الحسة
امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يتبع حب الولد ويلزم التزويج ان كان لاجله
فهذه كلها غايات بالعرض الضروري لا بالعرض الاتفاقي وقد علمت الغايات العرضية
والاتفاقية في موضع آخر واعلم ان وجود مبادي الشر في الطبيعة هو من القسم الثاني
من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية الالهية التي هي الجود ان يوجد كل ممكن
الوجود الخيري وجوداً الخيري وكان منها مبدأ الوجود الذي للمركبات من العناصر
وكان لا يمكن ان يكون للمركبات الا من العناصر وكان لا يمكن ان يكون العناصر الا هذه
الا الارض والماء والنار والهواء وكان لا يمكن ان يكون النار على الجهة المؤدية الى الغاية
الخيرية المقصودة بها الا ان يكون محرقة مفرقة لزم ذلك بالضرورة ان يكون بحيث
يضر الصالحين ويفسد كثيراً من المركبات وكانا قد خرجنا عن سنا فلنعد
ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي
بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغايات الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي
هو الانسان او الفرس او النخل وان يكون هذا الوجود وجوداً دائماً ثابتاً فكان
هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه الفساد على الكائن
من الهيولى الجسمانيات ولما امتنع في الشخص استبقي بالنوع فالغرض الاول
اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها لا شخص منتشر غير معين فهو
العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في
حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص
بالعدد غرضا على النحو الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه

لو امكن ان يبقى الانسان دائماً كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر
بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهي الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص
كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا تناهي بعد لا تناه فلذلك
الغاية ههنا موجودة بالفعل وهي وجود شخص مستمر او لا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي
يؤدي الى شخص آخر الى الثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة
الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضاً وغاية لتلك الطبيعة
الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة المدبرة بالشخص
الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء
واحد هي المدبرة الكلية في الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركة
الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت فيما سلف وايضاً فان الغرض
في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل الغرض هناك الدوام الذي
نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد الا انه متعلق الوجود باشياء ليس ان
عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا ان العلة
الغائية متناهية في نفسها ان العلة الغائية التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد يتناهى
ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعي او اختياري يفعل فعلاً يريد به بعينه غاية بعد غاية
من غير ان يقف عند نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير
بحسب كل فعل فاعلاً غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الآخر وان لم يكن بالذات والموضوع
غيره فيجوز ان يتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلاً غاية اخرى وان جاز
ان يعتبر له كونه فاعلاً بعد كونه فاعلاً الى غير النهاية كانت غاياته بغير نهاية ثم
النتيجة هي غاية علية تمامية للقياس الذي يكون على مطلوب محدود وكل تركيب قياس
فعل مستأنف وللنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يقصد عنه استحقاق

ان يتفق لها فاعل مستأنف وفي كل واحد من المراتب يكون فاعلا لغاية محدودة بعينها لا تجوز

ان يكون ذاهبة الى غير النهاية اذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا اخرى واما الشك الذي

يليه فينحل بان يعلم ان الغاية تعرض شيئا وتعرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود

وان كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت هذا وتحققته

من الانسان فان للانسان حقيقة هي حده وماهيته من غير شرط وجود خاص او عام في

الاعيان او في النفس او بالقوة شيء من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي تلك

العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لان يكون سائر العلل موجودة

بالفعل عللا والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللا بالفعل

وكان الشيئية من العلة الغائية علة علة لوجودها وكان وجودها معلول معلولها

شيئيتها لكن شيئيتها لا تكون سالم تحصل متصورة في نفس وما يجري مجراها ولا علة

للعلة الغائية في شيئيتها الا علة اخرى غير العلل التي تحرك اليها او تتحرك اليها واعلم

ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمع في شيئيته مثل التسمية

فانها في حد كونها اثنينية معلولة للوحدة والمع في وجوده لا يخفى وكذلك قد يكون

للشيء امر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون لامر زائد

على شيئيته مثل كون المربع في خشب او حجر والاجسام الطبيعية على الشيئية كثير

من الصور والاعراض التي لا تتجرد الا بها وعلل لوجود بعضها دون شيئيتها كما

تظن ان الحكم في التعليميات كذلك فقد سهل لك ان تفهم ان العلة الغائية في الشيئية

قبل العلة الفاعلية والقابلية وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية

مؤدية اليها وكذلك ايضا العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الاخرى اما

في نفس الفاعل فلانها توجد ولا تتم متصورة عنده الفاعلية وطلب القابل كيفية

باب كيفية تقدم العلل الغائية وتأخرها

الصورة واما فى نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الاخرى ضرورى فاذن
فى اعتبار الشيئية واعتبار الوجود فى العقل ليست علة اقدم من الغاية بل هى
علة لصيرورة ساير العلل عللا لكن وجود العلل الاخرى بالفعل علة لوجودها
وليست العلة الغائية علة على انها موجودة بل على انها شئ وبالجهة التى هى علة
وبالجهة الاخرى هى معلولة العلل هذا اذا كانت العلة الغائية فى الكون واما
اذا كانت العلة الغائية ليست فى الكون ولكن وجودها اعلى من الكون على ما
ستفصل فى موضعه فلا يكون شئ من العلل الاخرى علة لها ولا فى الواحد الذى
هو الحصول والوجود فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لساير العلل لانها
علة غائية ولكن لانها ذات كون لو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة البتة
اما اذا اعتبرت كونها علة غائية فيجعلها علة لساير العلل فى ان تكون عللا مثل ان
يكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا فى ان تكون كائنة وموجودة فى
انفسها فاذن ليس للعلة الغائية بما هى علة غائية ان تكون علة لساير
العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون وانه فى الكون ان يكون معلولا
من جملة الكون فقد تبين لك انه كيف يكون الشئ علة ومعلولا عن انه فاعل وغاية و
هذا من المبادى للطبيعى واما البحث الذى بعد هذا فينكشف بما نقوله ان الغاية
التى تحصل فى فعل الفاعل تنقسم الى قسمين غاية تكون صورة او عرضا فى منفعل قابل
للفعل وغاية لا صورة ولا عرضا فى منفعل قابل البتة فيكون فى الفاعل لا محالة لانها
ان لم يكن فى الفاعل ولا فى المنفعل وليس يجوز ان يكون مما يقوم بنفسه جوهرا حتى
لا من مادة فلا يكون لها وجود البتة فمثال الاول الصورة الانسانية فى المادة الانسانية
فانها غاية للقوة الفاعلة المصورة فى مادة الانسان واليها يتوجه فعلها وتحريكها
ومثال الثانى الاستكنان فانه غاية لمستبنى البيت الذى هو مبدأ لحركة كونه وليس

فى ان الشئ قد يكون معلولا فى شيئيته وقد يكون معلولا فى وجوده

فى ان العلة الغائية علة لصيرورة سائر العلل عللا

فى ان العلة الغائية متقدمة فى الذهن متاخرة فى الوجود ليس صحيحا على الاطلاق بل بما تحت الكون

هو

هو البيت صورة في البيت ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة
صورة في المادة وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بل ما هو
كذلك فلنفرض ان يكون ما غايته صورة في المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة
في تلك المادة شيئا واحدا فان وحدته تكون بالعرض مثل ان يكون الانسان يبني بيتا
ليسكن فيه فانه من جهة ما هو طالب للكن داع الى البناء وعلة اولى للبناء ومن جهة ما
هو بناء معلول لما هو مستكن فيكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان
واذا كان كذلك فيكون ايضا في الانسان الواحد المستكن الباني غايته بما هو مستكن غير
غايته بما هو بان واذ تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور
كثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل
وهو بالقوة ونسبة الى الآلة ... ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل
والحركة نهاية وليست بغاية لان الغاية التي لاجلها الشيء ويتوهمها الشيء لا يبطل مع وجودها
الشيء بل يستكمل بها الشيء والحركة تبطل مع انتهائها وهو بقياسه الى القابل المستكمل
به وهو بالقوة خير بحصوله لان الشر هو العدم لكماله والخير الذي يقابله هو الحصول
والوجود بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التي بحسب القسم
الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس نهاية الحركة وقد بان انها
تكون صورة او عرضا في الفاعل ويكون لا محالة قد خرج بها الفاعل من الذي بالقوة
الى الذي بالفعل والذي بالقوة هو لاجل العدم الذي يقارنه شر والذي بالفعل هو الخير الذي
يقابله فيكون اذن هذه الغاية خيرا بالقياس الى ذات الفاعل لا الى ذات القابل فاذا
نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه من جهة ما هو
خارج بها من القوة الى الفعل ومستكمل كانت خيرا واذا كان ذلك الخروج من القوة
الى الفعل في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية

في تحقيق معنى الجود

عقلية واما ان كانت تخييلية فليس يجب ان يكون خيرا حقيقيا بل قد يكون خيرا مظنونا
فيكون اذن لكل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار اخر خير اما مظنون واما حقيقي فهذا
هو حال الخير والعلل التمامية واما حال الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له
قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى
الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل منفعلا به او بشيء يتبعه
كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا ولفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعها
الاول في اللغات افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وانه اذا استعاض
منها بدلا قيل له مبايع او معاوض وبالجملة معامل ولان الشكر والثناء والمدح
وسائر الاحوال المستحسنة لا تعد عند الجمهور من الاعواض بل انما هي جواهر واما
الاعراض يقربونها في موضوعات يظن للمفيد غيره فائدة يرجع منها شكرا هو ايضا
جواد وليس مبايعا ولا معاوضا وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد
سواء استفاد عوضا ماليا اما من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء
تفرح به او استفاد ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو
لم يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في
الاعواض فلا يمتنعون عن تسمية من يحسن الى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة
او الحقيقية التي يحصل له بذلك ثناء جوادا ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا
اذ لو لمح منهم ان المحسن اليه لغرض وان كان شيئا غير المال فقط لما استحقه المنة
او انكروها وابوا ان يكون المحسن اليه جوادا اذا كان فعله لعلة فاذن الجود الحق وحصل معنى
الجود كان افادة الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه
من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد فكل
مفيد للقابل صورة او عرضا ولغاية له جزئية يحصل بالخير الذي افاده اياه فليس بجواد

بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات وذلك لان الغرض
اما ان يكون بحسب نفسه في ذاته او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء اخر في ذاته او في
مصالحه ومعلوم انه ان كان بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب امر يعود
على ذاته بغاية ما فذاته ناقصة في وجودها او في كمالاتها وان كان بحسب شيء اخر
فلا يخ اما ان يكون صدور ذلك المعنى عنه الى غيره بحيث كونه عنه له ولا كونه عنه له
حتى انه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذي هو خير بحسب غيره كانت حاله من كل جهة
كحاله لو صدر عنه ذلك فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به واجلب للمحمدة او غيرها من
الاغراض الخاصة في ذاته ولا صدقه غير الاجمل به وغير الجالب اليه المحمدة او غيرها من الاغراض
الماثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى والاحسن به فيكون
لا داعي له الى ذلك ولا مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله ومثل هذا
ان لم يكن شيئا يصدر عن طبع ارادة ليست على سبيل اجابة داع بل على وجه اخر فق
عليه فلا يكون مصدر الامر من الامور وعلة من العلل بل يجب ان يكون الاولى بالفاعل
القاصد بالقصد المذكور ان يكون انما يفيض خيرا لغيره من جهة خيرية لانه اولى به
وصدره عنه الاولى به ويرجع اخر الامر الى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع
الى ذاته ويح لا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته
وكمالات ذاته ومصالحها بل يكون كونه عن ذاته كون الاغراض التي تختص بذاته فيعود
الى ان ذاته ينال بذلك كمالا او حظا خاصا وبذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر
الى ان يبلغ المبلغ الراجع الى الذات مثلا اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فقال لينال
فلان غرضا فيقول له ولم طلبت ان ينال فلان غرضا فيقال لان الاحسان حسن لم يقف
السؤال بل قيل ولم تطلب ما هو حسن فاذا اجيب بخير يعود اليه او شر ينتفي
عنه وقف السؤال فان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب مطلقا

فاما

فاما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع
يقع من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة للفاعل ودواع يلزم عنها اصابة ما
يحطه منزلة كالة فالجود هو افادة الغير في جميع الجهات عن الافادة كمالا لا يكون
ذلك بالقياس الى القابل خيرا وبالقياس الى الفاعل جودا وكل افادة كمال فانه
بالقياس الى القابل خير سواء كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس الى
الفاعل جودا الا ان يكون لا بعوض فهذا هو الباب المحقق للخير والجود وقد
تكلمنا على العلل واحوالها وبقي ان نجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع
وان كان يظن بها انها لا تجتمع في كثير من الامور الموجودة التي في العلوم
فان الامور التي لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اي مبدأ حركة ولا ايضا
يظن ان فيها غاية اذ الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما يبحث
عن صورها فلذلك استخف بها من استخف قائلا انها لا تدل على علة تمامية
فالنظر فيها لهذا العلم الا ان علما واحدا يتناولها كالمتقابلات فليست
متقابلة فلكن لان علما واحدا ما الوجه الذي يهم هذا العلم ولهذا يشرح امرها و
ذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع في العلوم كلها حتى يكون من الامور
العامة الواقعة في موضوعات العلوم في علوم مختلفة فانها ايضا قد توجد
متفرقة ولو كانت في علم واحد لم يكن في شيء صاحب ذلك العلم كالطبيعي مثلا الذي
في صناعته هذه المبادي كلها ان يبينها لانها مبادي للعلم الطبيعي وتكلم فيما
يعرض لها على انه ليس لامر كلي فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل فالامور
التعليمية في طبايعها انما عرضت في وجودها بغيرها وطبايعها الانفراد في المأخوذ
عن المادة في الوهم فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون بسبب
المادة ويكاد ان يكون للمقادير هيوليات قريبة للاشكال للمقدار وللوحدة

ايضا

ايضا للعدد والعدد لخواص العدد فهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابلي وحيث كانا
كان تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون من
الخواص وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فان
منع ان يكون هذا تماما اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا ويكون علة غائية وجد
هناك ايضا انما كان علة لانه خير ثم كان اتفق لذلك الخير ان كان تماما لحركة
اذ كان السبيل اليه بحركة ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تتبادى
اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات فان الصانع يحرك
المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون الغاية هي الاستدارة نفسها بل شيء
من خواصها ولواحقها فيطلب الدائرة لها فقد صارت هذه العلل ايضا
فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما ينظر في المشترك فقط بل ينظر
فيما يخص علما علما لكنه سبب لذلك العلم وعارض للمشترك فان هذا العلم ينظر
في العوارض المخصصة للجزئيات اذ كانت لذاتها اولا وكانت لم تتاد بعد الى
ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة
لكان افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء
هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للشيء

المقالة السابعة

ثلثة فصول فصل في لواحق الوحدة من الهوهوية

ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف واصناف التقابل المعروفة فنقول انه يشبه ان يكون
قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تخص الهوية من حيث
هو هوية او لحقها ثم ان الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الاشياء حتى
ان كل ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال له انه واحد باعتبار وكل شيء فله
وجود واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد

بالموضوع اي كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك ولو كان المفهوم من الواحد من كل
جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا كما ليس واحدا وان
كان يعرض له الواحد ايضا فيقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة
فحري بنا ان نتكلم ايضا في الامور التي تختص بالوحدة ومقابلها اي الكثرة مثل
الهو هو والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها ما الكلام في
المجانسة المقابلة لها اكثر فان الوحدة متشابهة وما يضادها مختلف متشعب
فالهو هو ان يحصل للكثرة وحدة من وجه اخر غير ذلك بالعرض وهو على
قياس الواحد بالعرض فيقال هناك واحد ويقال ههنا هو هو وما كان هو هو
في الكيف فهو شبيه وما كان هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في
الاضافة يقال مناسب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم الذات
فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا
فان كان هو هو في الخواص يقال مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة
بهذه ومقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير
في النوع بمعنى الغير بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا
واحدا هو غير لنفسه من جهتين واما الاخر فاسم خاص في الاصطلاح للمخالف
بالعدد ويفارق المخالف بان المخالف مخالف بشيء والغير قد يتغاير بالذات والمخالف
اخص من الغير وكذا الاخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل
المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا تجتمع في مادة واحدة واما
المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل
البتة ان تجتمع في موضوع واحد وكل الاشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد
من جهة واحدة في زمان واحد فانها تسمى متقابلات وقد علمت في المنطق ان ما

وخاصاتها فالقنية والعدم منها ما يدخل بوجه تحت التناقض والاضداد تدخل بوجه تحت العدم والقنية وبمجرد دخول العدم تحت السالبة غير مجرد دخول الضد تحت العدم ولكن يجب ان يعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال لما من شانه ان يكون له وان كان من شانه ان يوجد لا امرها وليس له من شانه كالبصر فانه من شانه ان يكون لشيء ولكن الحائط ليس من شانه ان يكون البصر له ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس للشيء ولا من شانه ان يكون لجنسه قريبا او جنسا ويقال لما من شانه ان يكون لنوع وليس من شانه ان يكون لشخصه كالانوثة ويقال لما من شانه ان يكون للشيء وليس له مطلقا او في وقت او لان وقتا لم يحن كالمرد او لان وقتا قد فات كالدرد والصرت و يطابق السالبة مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى ففيها النوع وهو عدم الكل فقد بالقسر وفي عدم لما يكون قد فقد الشيء تماما فان الاعور لا يقال له اعمى ولا اصابهم بصير لكن هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعني الانسان لا العين ثم ان العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه ليس المرة عدم الحلاوة بل هو شيء يلزم مع الحلاوة فان العدم وحده قد يكون في المادة وقد يكون مصاحبا للذات يوجب في المادة عدم ذات اخرى ولا يكون الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس السبب في تقابلها تغاير الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب في ذلك انه ذواتها في حد انفسها وحد فصولها يتمانع عن الاجتماع فيتفاسد واذ ليس شيء من الاجناس العالية متضادة فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة في الجنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد يتخالف بالفصول فيكون الاضداد من جملة النوعي الحاصلة صورة مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت الطعم واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر في كل شيء يدل بوجه على عدم الكمال الذي له والخير على

وجوده بينهما مخالفة الوجود والعدم واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك في غير جنس الخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظرى عمدوا الى الاشياء التي هي متضادة ولها اجناس قريبة تدخل فيهما وطبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لابهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احديهما جنسا لطبقة والاخرى للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل لا الموافقة والمخالفة الا لوازم لانها ليست للاشياء في نفسها بل بالاضافة ثم ان الامور الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبيعتين وجد لهما اشياء يصلح ان يجعل تحت الاعتبارات المختلفة كالاجناس لها فانها قد تدخل في جملة الافعال والانفعالات من جهة وفي الكيفيات من جهة اخرى وفي المضافات باعتبارات اخرى فانها من حيث هي صادرة من اشياء هي افعال ومن حيث هي حاصلة عن اشياء في اشياء هي الانفعالات ومن حيث يتقرر منها هيات قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان الموافق موافق لموافقة فهي من المضاف فاذا كان اسم الشيء الموافقة والمخالفة مقرو فالى احد هذه المعاني بعينه دخل في الجنس الخاص له فليست اقول ان شيئا واحدا بعينه يدخل في اجناس مختلفة فهذا امر محرم بل كل اعتبار هو شيء اخر وهو الداخل في الجنس الاخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كالاجناس لانها امور مركبة من معنى ومن فعل وانفعال او اضافة او غير ذلك ويشبه ان يكون في ذواتها كيفيات ويكون ساير الاعتبارات يلزمها ثم وضع الاجتهاد كله في ان يجعل الموافقة والمخالفة مما يسند هما الى الاجناس العالية فان لتلك الطبايع الاضداد التي جعلت طبيعتين اجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة هي تدخل فيها وقد علمت هذا في مواضع اخر واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية

باعتبار ما يكون فضيلة فالفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان
الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها
فالشجاعة في ذاتها لا يضادها التهور ولا الجبن فانما المتضادان هما التهور والجبن
الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابلها اللاشجاعة كما قلنا في المساوي
وما يقابله ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان مضاد الشجاعة التهور فيضادها
لا لطبيعة ذاتها بل انما يضاده لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة ونافع
وذلك مذموم ورذيلة وضار فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق
في الموضوع الواحد فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير
استحالة في غيرهما ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا في غيرهما حتى يعرض له
احدهما فان مزاجا ما يخلو عن الشئ فاذا امر احتاج الى مزاج آخر وليس كذلك الحال
في استحالة الحار الى البرد ولما كان الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو اما ان يكون
عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما او
اما ان يكون ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة
واحدة ليس مخالفة بعضها للبعض اقل او اكثر او يكون ذلك مختلفا فان كان مختلفا في ذلك فيكون
بعضها اقرب الى مشابهة والاقرب الى المشابهة فيه شئ من صورته وبعضها
في غاية الخلاف فلم يكن الضد كذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات
المتفقة الجنس والمادة وذلك لانه يصدق ان يقول غاية الخلاف حيث كان متوسطا
وحيث لم يكن لانه ان كان اثنان فكل واحد منهما في غاية البعد عن الآخر لتضاد
خلاف تام وكذلك فان ضد الشئ واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف في البعد فقد
يقع بين الواحد وبين آخرين اثنين مخالفين فذلك محال لان المخالفين الواحد وبينهما
اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفان للواحد من جهة واحدة

متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات

فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذي

اذا لحق الجنس جعل ذلك النوع من غير اشتراط شيء وخصوصا في البسائط فقد علمت

هذا بل يكون من جهة لواحق واحوال تلزم النوع وكلامنا في تضاد واحد من التضاد

الذي بالذات ليس يعني بقولنا بالذات الجوهر او الموضوع بل يعني به ما يقع به

التضاد ولو كان كيفية ايضا فقد بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة

هو الذي مع انه في الوسط بحيث يجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود

اذا ابيض يغبر ثم يصفر ويحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات بسلب

الطرفين فربما كان ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط حقيقي مثل الاجاد والرديء

اللذين اذا لم يكن للفاتر اسم قيل هذا ايضا يكون في الجنس اذا اخرج من الجنس

كقولك لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس المتوسط الحقيقي انما ذلك متوسط باللفظ

واما الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع وسط لانهما موجبة وسالبة بعينها

مخصصة بجنس وموضوع وايضا في وقت وحال فيكون نسبة الملكة والعدم

الى ذلك الشيء والحال نسبة النقيضين الى الوجود كله واذ لا واسطة بين النقيضين

فكذلك لا واسطة بين العدم و[الملكة]

الفصل ٢ في اقتصاص مذاهب الحكماء

الاقدمين في المثل ومبادي التعليميات والسبب الداعي الى ذلك وبيان اصل

الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا الاجله فقد حان لنا ان نتجرد لمناقضة ارا قيلت

في الصور والتعليميات والمبادي المفارقة والكليات تخالف اصولنا التي

قررناها وان كانت في صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي اعطيناها تبصير

للمستبصر على حل جميع شبههم وافسادها ومناقضات مذاهبهم لكنا

مستظهرون نتكلف في ذلك لانفسنا ما نرجو ان نجرب في ذلك من فوايد نذكرها

خلال

في خلال مفاوضاتنا اياهم يكون قد ذهب علينا فيما قدمناه وشرحناه ونقول ان كل صناعة
فان لها ابتداء نشاة يكون فيها نية غير نضيجة الا انها تنضج بعد حين اخر ولذلك كانت الفلسفة
في القديم ما اشتغل به اليونانيون خطابية ثم خالطها اغاليط وجدل وكان السابق
الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتنبهون للتعليمي ثم للالهي
وكانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديدة واول ما انتقلوا عن المحسوس
الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين
في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير
وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا
لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها يتلقى العقول
اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم
والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط
يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص
ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق
وقوم اخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل للمبادي وجعلوا الامور التعليمية التي
يفارق بالحد اولى مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور
الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا الطبيعيات انما تتولد عن اقتران تلك الصور التعليمية
بالمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار فطوسة وصار معنى طبيعيا
وكان للتقعير من حيث هو تعليمي ان يفارق ولم يكن له من حيث هو طبيعي ان يفارق
واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات فانها عنده
معان بين الصور والماديات فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز ان يكون
بعد قايم لا في مادة لانه يكون اما متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه وذلك

بالفعل لانه مجرد طبيعة كان ح كل بعد غير متناه فان الفعل لانه مجرد عن المادة كانت المادة

مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه مح وان كان

متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج

لا لنفس طبيعته ولا يفعل الصورة الا المادية فيكون مفارقة وغير مفارقة و

هذا مح فيجب ان تكون متوسطة واما الاخرون فانهم جعلوا مبادي الامور الطبيعية

امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة وجعلوها المفارقات بالحقيقة

وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن المادة لم يبق الا اعظاما واشكالا

واعدادا وذلك لان المقولات التسع فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها

مسها والملكات والقوة واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات

والقوى واما الاضافة فانما تتعلق بامثال هذه فهي ايضا مادية فبقي الاين

وهو كمي ومتى وهو كمي والوضع وهو كمي واما الانفعال والفعل فهو مادي

فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمي فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبدؤه

ما ليس يتعلق بالمادة فيكون التعليميات هي المبادي ويكون هي المعقولات بالحقيقة

وساير ذلك غير معقول ولذلك فليس يجد اللون والطعم وغير ذلك احدا يعبأ به

وانما هو نسبة الى قوة مدركة فلا يعقلها عندهم العقل انما يتخيلها الخيال تبعا

للحس قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها فهي معقولة لذاتها فهي اذن

المفارقة وقوم جعلوها مبادي ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورث

وركبوا كل شيء من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحصر و

جعلوا الثنائية في حيز الحصر والشر وقوم جعلوا المبادي الزايد والناقص

والمساوي وجعلوا المساوي مكان الهيولى لتعسر الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوا

مكان الصورة لانها المحصورة المحدودة ولاحد للناقص والزايد ثم تشعبوا في

امر تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد مبدا للمقدار فتركب الخط من وحدتين
والسطح من اربع وحدات وبعضهم جعل لكل واحد منهما جوهرا على حدة واكثرهم على
ان العدد هو المبدا والوحدة هي المبدا الاول وان الوحدة والنقطة عندهم شيئان
مترادفتان وقد رتبوا العدد التعليمي والثالث على وجه التكرار اما وجه الاول
فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا
الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث فرتبوا العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث
فجعلوا انشاء العدد بتكرار وحدة بعينها لا باضافة اخرى اليها والعجب من
فيثاغورس يرى ان العدد بالفعل وحدة وجوهر اذ الوحدة لا يقوم وحدها
فانها وحدة شيء والعدد جوهر ويكون التركيب فيكون الكثرة ومن هؤلاء من جعل
لكل رتبة تعليمية من العدد صورة مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد
رتبة عدد وعند الخلط بالمادة صورة انسان او فرس فهذا الغلط الذي اشرنا اليه
فيما سلف وقوم يرون ان بين هذه الصور العددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء
من جعلها متوسطة على ما سلف ذكره واكثر الفيثاغورسيين يرون ان العدد
التعليمي هو المبدأ لكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من
الآحاد فيمنع تضعيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان يكون التعليميات مركبة
اعدادا يعرض لها بعد التركيب ان تنقسم الى غير النهاية ومنهم من يجعل الصور العددية
مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ما
ضل فيه هؤلاء القوم خمسة احدها ظنهم ان الشيء اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره
كان مجردا في الوجود عنه كأنه اذا التفت الى شيء وحده ومعه قرين التفاتا لا عن الالتفات
الى قرينه فقد جعله غير مجاور لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة وقد ظن انه نظر
اليه بشرط غير المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن بل مفارق وظن لهذا ان

المعقولات موجودة في العالم لما كان العقل يناله من عنوان يعرض لها يقارنها لانه

ان العقل ليس ينال الا المفارقات منها وليس كذلك بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار

ومن حيث ما يضاف الى مقارن اعتبار اخر فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث

هي صورة الانسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ومن حيث

عقلنا فليس يجب ان يكون وحده مفارقا فان المخالط من حيث هو غير مفارق

على جهة السلب لا على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس

يعسر علينا ان نقصد بالادراك او بغير ذلك من الاحوال واحدا من الاثنين

ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذ كانت

حقيقته غير مدخولة في حقيقة الاخر فان المعية توجب المقارنة لا المداخلة في

المعاني والسبب الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى

واحد لم يذهب فيه الى انه معنى واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالاضافة كانه

واحد لكثيرين بل هو كاباء لاولاد متفرقين وقد استقصينا الكلام في هذا في موضع

اخر فهو لام لم يعلموا انا نقول لاشياء كثيرة ان معناها واحد ونعني بذلك ان اي

واحد منها لو توهمناه سابقا الى مادة هي بالحال التي للاخرى كان يحصل منها

هذا الشخص الواحد وكل اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان

يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان اذا سبق واحد بعد الاخر فلم يعمل شيئا الا

كالحرارة التي لو طرئت على مادة فيها رطوبة تامة ثم معنى اخر وتعرضت للذهن سبق

اليها معنى رطوبة ومعقولها الفعلت معنى اخر فلو ابهم فهموا معنى الواحد في هذا

لكفاهم ذلك ما اضلهم والثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شيء اخر

مباين في الحمل لقولنا متناقض كقول المسئول المغالط اذا سئل هل الانسان من

حيث هو انسان واحد ام كثير فقال واحد او كثير فان الانسان من حيث هو انسان

فقط

فقط وليس هو من حيث هو انسان شيئا غير الانسان والوحدة والكثرة غير الانسان
وقد فرغنا ايضا من تفهيمهم هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دائما
باقية انه القول هو قولنا انسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون هذا لو كان
قولنا الانسانية انسانية واحدة او كثيرة معنى واحد فلذلك لا يجب ان يحسبوا انهم
اذا سلموا لانفسهم ان الانسانية باقية فقد لزمهم ان الانسانية الواحدة بعينها
باقية حتى صحوا الانسانية ازلية والخامس ظنهم ان الامور المادية اذا كانت معلولة
يجب ان يكون عللها الى امور يمكن ان تفارق فانه ليس اذا كانت الامور المادية معلولة وكانت
التعليميات مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات لا غير بل ربما كانت جواهر اخرى
ليست من المقولات التسع ولم يتحققوا كنه التحقيق ان الهندسيات من التعليميات
لا يستغنى حدودها من المواد مطلقا وان استغنت عن نوع ما من المواد وهذه اشياء
يشبه ان يكفي في تحقيقها اصول سلفت لنا فلنورد للقائلين بالتعليميات الفصل

في ابطال القول بالتعليميات والمثل

فنقول انه ان كان في التعليميات
تعليمي مفارق للتعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا معدد محسوس واذا لم يكن
شيء من هذه محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ
تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لم يمكنا ان
لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة
التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة لذاتها اعتبار فيكون
ذاتها اما مطابقة بالحد وبالمعنى للمفارقة ومباينة له فان كانت مفارقة له فيكون
التعليميات المعقولة امورا غير التي نتخيلها ونعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل
مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها فلا يكون ما عولوا عليه من الاخلاد الى
الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا يستتم

اليه ولكانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخ اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت
فيها الطبيعة بها وحدها فكيف يفارق ما لاجلها واما ان يكون ذلك لامر يعرض لها
من الاسباب ويكون هي معروضة لذلك وحده دونها غير ممتنعة عن لحوق ذلك اياها
فيكون من شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق
هذا هو خلاف ما عقلوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض
اما ان يحتاج الى المفارقات او لا يحتاج اليها فان كانت يحتاج الى المفارقات فانما يحتاج
الى المفارقات غيرها الطابعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما
يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات
البتة فكان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب وجود
امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يحصل لها وجود فان لم يكن
الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب
العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى
المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم
ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن للمادة تصدر من القوى و
الافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انساني ساذج وبين شكل
انساني فاعل والعجب منهم انهم يجعلون الخط مجردا في قوامه عن السطح والنقطة
عن الخط فالذي يجمعها في الجسم الطبيعي طبيعة واحدة منها يوجب ذلك فكان
يجب ان يجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او باري ثم الخط
كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورته فليس الخط صورة الجسمية
ولا هو فاعل ولا هو غاية بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو
الغاية للخط وغيره ولا هيولاه بل هو شيء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع و

ايضا

ايضا يلزم القايل بالاعداد ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكون
الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل موجود دايما في الاكثر فيه
في احدهما الاخر ومن هؤلاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف به الاكثر
جزء من الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا غير متساوية فان كانت تختلف بالحد
فليست وحدات الا باشتراك الاسم وان كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في
الحد تزيد وتنقص فاما ان يكون زيادة الزايد منهما بشيء فيها بالقوة كالمقادير
فيكون الوحدة مقدارا لا مبدأ مقدار وان كانت زيادة الزايد بشيء فيها بالفعل
كالاعداد فيكون الوحدة كثرة ويلزم القائلين بالعدد العددي والمركبين منها صور
الطبيعيات ان يجعلوا الحد شيئين اما ان يجعلوا للعدد المفارق الموجود نهاية
فيكون متناهيا عند حد من الحدود دون غيره من الاجتماع الذي لا يحصل
له او يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلاء يجعلون
الوحدة الاولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين في الثانية ثم يجعلون الثانية
الاولى غير الثانية التي في الثلاثية واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا
محال فانه ليس بين الثانية الاولى والثانية التي في الثلاثية فرق في الذات بل
في عارض وهو مقارنة شيء له ومقارنة الشيء للشيء لا يجوز ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما
كان مقارنا لان المقارن مقارن للموجود واما المفسد فغير مقارن وكيف يكون
الوحدة مفسدة للوحدتين الا بافسادها واحدا واحدا منهما وكيف تكون الوحدة
مفسدة للوحدة ولو افسدتها لم يكن ثانية بل الثانية بمقارنة الوحدة اياها
لا يصير مباينة في الذات للثانية بوجودها غير مقارنة للوحدة فان الوحدة
لا يتغير بالمقارنة حالا بل يجعل الكل اكثر وتدل الجزء على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات
متشاكلة والتركيب في حد كانت الطبيعيات متفقين الا ان يعرض شيء بغير ويفسد

ولا يجوز ان لا يكون الوحدات متشاكلة فان العدد يحدث من وحدات متشاكلة

لا غير على انهم ومنهم يقولون ان الثمانية لها بها من حيث هي ثمانية وحدة غير وحدة

الثلاثية فلذلك يكون وحدة الثمانية غير وحدة الثلاثية فيلزم ان يكون العشار

مركبة لا من خماسيتين على ما يكون به الخماسيتان خماسيتين لان احاد العشرة

غير احاد الخماسية فلا يتركب العشارية من خماسيتين ويلزم ان يكون احاد الخماسية

اذا كانت جزء من عشرة مخالفة لاحادها اذا كانت جزء خمسة عشر لكنهم عسوا ان

يقولوا ان الخماسية التي في العشارية البسيطة لا انما خماسية عشارية هي جزء من

خمسة عشر فيلزم ان يكون العشارية اذا اضيف اليها الخماسية لا يصير خمسة عشر او

يستحيل احادها وذلك كله محال ثم ان لم يكن خماسية العشر مساوية للخماسية مطلقة

فلا يكون خماسية الا بالاشتراك الاسم فبالحري ان تفهم معنى الخماسية فيهما بعيد المشاركة

في اللفظ وان كانت مساوية فيكون اذن الاحاد في جميعها متساوية والثنائيات

والثلاثيات فيكون ايضا صورة الثلاثية موجودة في الرباعية لكن الثلاثية صورة

لنوع طبيعي والرباعية كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور اخرى

مخالفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد اخرى صورة للفرس اما اكثر

منه واما اقل فانه كان اكثر منه كان نوع الانسان موجودا في الفرس وان كان اقل منه

كان نوع الفرس موجودا في الانسان فيلزم ان يكون صورة انواع قبل انواع وصورة

انواع بعد انواع اذا كانت اشد تركيبا منها وان يأخذ تركيب الانواع من الانواع

ما خذا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود له ترتيب في من الوحدانية والثنائية

يذهب الى غير النهاية بالفعل وقد تبين استحالة هذا واما الذين يلدون العدد بالتكرر

مع ثبات الوحدة للواحد فليس يفهم للتكرير فيه معنى الا ايجاد شيء اخر غير الاول بالعدد

فان كان الاحد يفعله التكرير وليس كل واحد من الاول والثاني فيه وحده فليس الوحدة

مبدء تاليف عدد فان كان الاول من حيث هو اول وحدة والثانى من حيث هو ثان وحدة فهنا

وحدتان فان الوحدة الواحدة لا يتكرر الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان

تكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية ولم يعدم فى الوسط فهى كما كانت لا انها كررت

وان عدمت ثم وجدت فالوحدة شخصية اخرى فان كانت ذاتية فذلك اثنين وقوم جعلوا

الوحدة كالهيولى للعدد وقوم جعلوها كالصورة لا تفاق على الكل والعجب من القنا

عوز بين ان جعلوا الوحدات الغير المتجزية مبادى للمقادير وعلموا انها تذهب فى

التجزى الى غير النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة على ان الثانية

فان الثنائية اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثية سطحا والرباعية جسما فلا يخلو اما

ان يكون المادة لها مشتركة او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة

واحدة فتصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا مع استحالته

يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدء الجسم اولى من ان يكون الجسم مبدء للنقطة بل انهما

يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد فان كان موادها مختلفة فلا يوجد فى

مادة الثنائية وحدة فلا يكون فى مادة الثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشياء البتة

معا واما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا فى الخط الذى هو فى السطح الذى

هو فى صورة الجسم الذى هو فى المادة وليست النقطة مبدء الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة

فالجسم هو كالمبدء بمعنى انه معروض له التناهى به والعجب ممن جعل المبدء الزيادة والنقصان

فجعل المضاف مبدء والمضاف هو امر عارض لغيره من الموجودات متاخر عن كل شىء ثم

كيف يمكنهم ان يجعلوا فى الوجود كثرة فان الوحدة الثانية التى توجد فى الكثرة مضافة

الى الاولى ان كانت موجودة لذاتها فيما يباين وحدة وواجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يباين

شيئا الا بالجوهر لا بالعدد وان جائت بانقسام وحدة ليست الوحدة الا مقدارا او

جائت بسبب اخر فالوحدة لها علة موجدة فى طبيعتها وليست من الامور التى بذاتها

ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة من الاضداد و
ضموها الى الخير والشر فمنهم من مال الى ان يجعل العدد من الخير لما فيه من الترتيب
والتركيب والانتظام ومنهم من مال الى ان يجعل الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير فكيف
تولد من خير شر وكيف صار ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا
فكيف حصل من ازدياد الشر خير وكيف كان الاول والمبدء شرا حتى صار الافضل
معلولا والانقص علة ومنهم من يجعل العدد والوحدة من باب الخير وجعل الشر الهيولى
والهيولى ان كانت شرا ولم يكون لها علة بل تستند الى الهيولى والى الصورة فان كانت
يستند الى الهيولى فيتفق على ما يقصد بالكلية وان كانت تستند الى الصورة
فكيف يولد الخير شرا وان لم تكن معلولة فهي الخير بذاتها فاما ان تكون قابلة
للانقسام او مجردة فان كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من
آحاد على رايهم فهي ايضا من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية
والوحدانية بما هي وحدانية خير اذ ليس عندهم الخير معنى الا كونه وحدة وغيرها ما
من العدد والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونها
خيرا انتقضت اصولهم كلها وان جعلوا الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها
وحدانية خيرية ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها لاحق لها عرض فلعرض الهيو
لى من هذا البحث بعينه ثم كيف يتولد من الاعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى
يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشيء الى اسفل فان
بطلان هذه مما يغني عن تكلف ابانته على ان قوما منهم جعلوا الاشياء تتولد من عدد
يطابق كيفية و يوجد معها فيكون المبادي ليست اعدادا بل اعداد وكيفيات و
امور اخرى وهذا اصح عندهم ولنعلم بعد هذا كله ان التعليميات لا يفارق الخيرية

فذلك لأنها في نفسها ذوات حظ وافر من الترتيب والنظام والاعتدال فكل شيء منها على
ما ينبغي أن يكون له وهذا آخر كل شيء

المقالة الثامنة في معرفة المبدأ الأول

فصل في تناهي العلل الفاعلية والقابلية

وإذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري أن نختمه بمعرفة المبدأ الأول للوجود كله وأنه هل هو موجود وهل هو واحد لا شريك له في مرتبته ولا ند له وندل على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات دونه ومراتبها وعلى حال العود إليه مستعينين به فأول ما يجب علينا من ذلك أن ندل على أن العلل من الوجوه كلها متناهية وأن في كل طبقة منها مبدأ أولا وأن مبدأ جميعها واحد وأنه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وأن كل موجود فمنه ابتداء وجوده

فنقول أما أن علة الوجود للشيء تكون موجودة معه فقد سلف لك وتحقق ثم نقول إنا إذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن أن يكون لكل علة علة بغير نهاية لأن المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كان علة العلة علة أولى مطلقة للأمرين وكان للأمرين نسبة المعلولية إليها وإن اختلفا في أن أحدهما معلول بتوسط والآخر معلول بغير متوسط ولم يكن كذلك لا الأخير ولا المتوسط لأن المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء وكان لكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الآخر أنه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط أنه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحدا أو فوق واحد فإن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا أو ترتب ترتيبا غير متناه فإنه إن ترتب في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لأنك أي جملة أخذت كانت علة لوجود المعلول

الأخير

الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منهما معلول والجملة متعلقة الوجود ومتعلق بالمع

مع الآحاد التي الجملة شرط في وجود المع الاخير وعلة له وكلما ازددت في الحصر والاخذ

كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها

علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع الغير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا

مح وقول القائل ان هاهنا علل قبل العلل يكون بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي

نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان قول القائل ان فيهما طرفين ووسايط بغير

نهاية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه

في نفسه فان كان المحصى لا ينتهي الى طرفه فان ذلك معنى في المحصى لا في معنى الشيء

نفسه وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين

فهو محدود محصور بهما فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان هاهنا علة اولى فانه وان

كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فهو الطرف الاول لما لا يتناهى وهو

علة غير مع وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات اصناف العلل و

ان كان استعماله لنا في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذي ترتيب في الطبع فانه

متناه وذلك في الطبيعيات وان كان كالدخيل فيه فلنقبل على بيان تناهي العلل

التي تكون اجزاء من وجود الشيء وتتقدمه بالزمان وهي العلل التي تخص باسم

العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء بان يكون هو جزءا ذاتيا للشيء وبالجملة اعتبر انما نقول

شيء من شيء ان يكون قد دخل في وجود الثاني امر كان للشيء الاول اما الجوهر والذات

الذي للشيء الاول مثل الانسان في الصبي اذا قيل انه من من رجل وجزء من الجوهر

والذات الذي للشيء الاول مثل الهيولى للماء اذا قيل انه كان عنصر هواء وكان عنصر الماء هو

من قول القائل كان كذا من كذا اذا كان بعده ولم يدل اللفظ من على شيء من ذات

الاول بل على البعدية فقط فنقول ان يكون الشيء من الشيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى

بجز

بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من الاول داخلا في جوهره بقاءً اما بجهتين احدهما
بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما
هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يبق له فكذلك المستكمل
لانه لم يزل عنه امر جوهري و لا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد اذا
اقيس الى الكمال الاخير والثاني بان يكون الاول ليس في جبلته ان يتحرك الى الثاني وان
كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته
واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل لا بمعنى بعده لكن كان من جزء جوهره
وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه صورة
المائية ويحصل له صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي
للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الاول بعينه في الثاني
بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كان في اول القسمين جوهر ما هو اول هو موجود
فيما هو اشد تأخرا كان هو بعينه او هو بعض منه كان الثاني هو مجموع جوهر الاول
كال مضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان الشيء المتناهي الموجود بالفعل
لا يكون له ابعاض بالفعل كانت ابعاضا مقدارية او معنوية لها ترتيب غير متناهية
فقد استغنينا بذلك عن ان نشتغل ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع من هذا
القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن واما الثاني من القسمين فانه من الظاهر ايضا
التناهي فيه لان الاول انما يتكون الثاني لاجل المقابلة التي بين صورته وصورة الثاني
وتلك المقابلة تقتضي في الاستحالة على الطرفين بان يكون كل واحد من الامرين
موضوعا للاخر فيفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فلا بالحقيقة لا يكون احدهما
بالذات متقدما على الاخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض اي باعتبار الشخصية دون
النوعية ولهذا ليس طبيعة الماء اولى بان يكون مبدأ للهواء من الهواء للماء بل هما

كالمتكافيين في الوجود واما هذا الشخص من الماء فيجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء
ولا يمنع ان يتفق ان لا يكون لتلك الاشخاص نهاية تراد بدايته وليس كلامنا ههنا فيما هو
لشخصيته مبدء لا لنوعيته وفيما هو بالعرض مبدء لا بالذات فانا نجوز ان يقع هناك
علل قبل علل بلا نهاية في الماضي والمستقبل وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء
التي هي بذواتها علل فهذا هو الحال في ثاني القسمين بعد ان نستعين ايضا بما قيل
في الطبيعيات والقسم الاول هو الذي هو بذاته علة موضوعية ولا ينعكس فصار الثاني
علة للاول فان الثاني لما كان عند الاستكمال والاول عند الحركة الى الاستكمال
لم يجز ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز ان يكون الاستكمال
بعد الحركة الى الاستكمال فجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل

فصل في شكوك يلزم ما قيل وحلها

ونحن نعد اثرنا في هذا البيان ان نحاذي
المذكور منه في تعليم الاول في المقالة الموسومة بالف الصغرى ثم على هذا الوضع شكوك
يجب ان نوردها ثم نحل حلها فمن ذلك ان لقائل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف
القسمة في كون الشيء من شيء آخر لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشيء عن شيء
آخر يضاده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني كون الشيء المستكمل
عن المتحرك اليه والذي في طريق الكون وهذا غير مستوف للقسمة لان كل ما يكون
عن الشيء يكون لا على وجهين وهو انه لا يخ اما ان يكون الاول المكون منه هو على
ذاته مبتدئا لم يفسد الا معنى الاستعداد وما يتعلق به واما ان يكون الاول
انما يكون ان يكون منه الثاني بزوال الشيء من الاول والقسم الاول لا يخلو اما ان يكون
عنه الشيء قد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل دفعة من غير سلوك او يكون قد كان
مستعدا فقط فخرج الى الفعل بحركة متصلة كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين
الاستكمال الصرف فيكون الكائن في القسم الاول نسبته الى تركان عن حالة وحدة كقولنا

كان

كان عن شىء باهل بامر كذا عالم والكائن فى القسم الثانى فبسبب انه كان تارة عن حالة سالكا كقولنا
كان من الصبى رجل وتارة عن حالة مستعد فقط كقولنا كان من المنى رجل فان اسم الصبى هو
هو المستعد ان يستكمل رجلا وهو فى السلوك واسم المنى للمستعد ان يكون انسانا
لا بشرط ان يكون فى السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان استحالة او
الكون منه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج عن استعداد
صرف الى فعل استكمالا فان النفس يعتقد الراى الخطاء فتخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون
ليس على سبيل الاستكمال ولا ايضا على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر تكون
منها الكائنات فيكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة فى صورها الذاتية على ما
علمت فيكون المزاج عنها كائنا فيها لزوال الضد المزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم
ليس هو من القسم الذى مثل له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد فى
انواعها عند المزاج بل تستحيل ولا من القسم الذى مثل له بكون الرجل من الصبى لانه كان
لا ينعكس ولا يكون الصبى نفسا بالرجل وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شىء عنه امتزاج
بعد فساد المزاج وايضا فانه انما تكلم الا على الموضوع بما هو الموضوع بل بما يدل عليه لفظ
الكون من الشىء ومعلوم ان هذا لا يدخل نسبة المتكون الى موضوعه فان ما كان من
المستعد بالتى يكون فيها الشىء بالاستكمال لا استحالة من جهة ما هو مستعد ولكن لم
تغير عن حالته التى له قبل الخروج الى الفعل فلا يقال ان الشىء كان منه فلا يقال كان من الانسان
رجل ولكن من الصبى لان الصبى اسم له من جهة ما هو ناقص ولانه لا يتم الا بالاستحالات ايضا
فى طريق السلوك فكانه لما سمى كان له معنى يدل عليه الاسم يزول عند الخروج الى الفعل
كانه ما لم يتوهم فيه زوال امر ما كان له بسببه استحق الاسم لم يقل انه يكون منه شىء
فيعرض من هذا ان يكون ما يسمى فيه نسبة الكائن الى الموضوع غير داخل فى هذه القسمة
ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض لا الذى بالذات لان الصبى بما هو صبى

لا يحدث ان يصير رجلا حتى يكون هو صبيا ويدل على هذا ايضا المفهوم من اسم الصبي

حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبي اخر الامر يعني بعده ويكون ايضا اذا تكلم

على الموضوعات التي بالعرض وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون الماء اذا كان منه الهواء عنصرا

له بجملته او لا يكون فان لم يكن فاستحالته بذكره باطل وان كان فليس يجب اذا كان

الماء عنصرا له في كل وقت بل اذا انتهت الاستحالة الى الغاية فيصير عنصر الماء لا يستحيل في كيفية

اخرى فيصير عنصر الشيء اخر مثلا في رطوبته فيصير عنصر النار من غير ان يرجع

ماء ثم تدخل النار في كيفية اخرى غير مقابلة للتي فيها استحال اليها الهواء فيكون

العلل المادية يذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع فاذن لم يتبين من وضعه انه

يجب ان يرجع لا محالة بل ان كان امكان الرجوع فيتعلق بذلك امكان التناهي فليس

ذلك مطلوبه بل مطلوبه وجوب التناهي ولنشرع الان في حل هذه الشكوك

فنقول الاولى ان يكون كلام المعلم الاول انما هو في مبادي الجوهر بما هو جوهر لا بما

هو جوهر معروض لما لا يقوم جوهريته ولا ايضا يكمل فيكون كلامه في كون

الجوهر مطلقا واما كونه على سبيل كون كمال نوع الجوهر والاولى ايضا ان يكون

كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي واذا كان كذلك كان العنصر جزءا ذاتيا في

وجود الكائن وايضا في وجود المتكون منه لست اعني بالذاتي انه يكون ضروريا

لوجود المركب منه ومن غيره فان هذا ايضا موجود للعنصر في الاكوان الغير

الذاتية مثل العنصر في الجسم الابيض لكني اعني بالذاتي ان يكون العنصر

جزءا ذاتيا الذي يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزءا لذلك الشيء اولما

الشيء كالذاتي الطبيعي له بان يكون جزءا للجوهر او لامر اخر حكمه الا ان يكون العنصر

يقوم دونه ذلك ثم عرض له ان صار جزءا من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو مقوما له

ولا مكملا لما يقومه فيكون كونه جزءا هو ذاتي بالقياس الى المركب وليس ذاتيا بالقياس

الى ان تصل عيب ان لا يعرى عن كون جزء واذا كان كل ما في الموضوع من احد الامرين اما ان يكون

متقوما بهذا الشئ او باخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه فيكون فيه قبل حصول الصورة

الحادثة فيه شئ اخر يقوم مقامها في تقويمه الا انها لا يجتمع مع هذا فيكون قد كان

قد حصل من العنصر ومن ذلك الشئ جوهر فلما كان الثاني فسد ذلك الجوهر المركب

وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشئ الذي حدث ولكن

بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع ولكنها انما حصلت بحيث يقوم المادة فقط

لم يحصل الامر الذي هو علة غاية لهذه الصورة بالطبع فيكون الجوهر قد حصل و

لم يحصل كاملا بالطبع واذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع والقوة الطبيعية مبدأ الحركة

الى الكمال الذي بالطبع فيلزم ثم ان لا يكون هذا الشئ موجودا على سلامة الطبيعية

زمانا الا لعايق له فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم في هذا القسم ان

يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصناف كون الجوهر الذي

بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين ثم وكذلك جميع اصناف ما يكون

كون الشئ عن شئ يكون ذلك القابل في كليهما جزء ذاتيا باعتباره في نفسه لا باعتبار

بالقياس الى المركب ليس لقايل ان يقول انه يجوز ان يكون قوة الطبيعة لا تحرك الى كمالها

لا عوائق من خارج او عايق مانع مثال الاول فقدان ضوء الشمس في الحبوب

البزور ومثال الثاني الامراض الذي يلبسوا الجواب عن ذلك ان كلامنا لعلم الآن والعين في

الذي يكون له تحرك بالفعل بل في الذي لو لم يكن له عايق لطبيعته وكانت الاسباب

الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركا الى الكمال وكان في طريق

السلوك فقد ظهر اذن ان الاقسام غير محصورة في هذا البحث الا القسم المذكور

بل هذا الحكم غير صحيح في ساير الاقسام فانه يجوز في غير كون الجواهر اذا فرضنا موضوعا

مبدء ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور عرضية من غير ان يتناهى

كالخشب فانه كلما تشكل بشكل استعد بذلك لامر واذا خرج استعداده الى الفعل
استعد لامر آخر وكذلك النفس في ادراك المعقولات ويشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية
لا يمنع فيها هذا المعنى واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء من العناصر وانه ليس على احد
القسمين فحلها يظهر ايضا مما قد قيل وهو ان العنصر ربما ليس مستعدا لقبول الصورة
الحيوانية والنباتية بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحدث فيه بالمزاج والمزاج
يحدث فيه لا محالة استحالة ما في امر طبيعي له وان لم يكن مقوما فيكون نسبته الى صورة
المزاج من القسم الذي يكون بالاستحالة واذا حصل فيه المزاج كان قبوله صورة الحيوانية له
استكمالا لذلك المزاج ويجري الطبع به اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة الصبي
الى الرجل ولذلك ليس يفسد الصورة الحيوانية الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبي
من الرجل ويفسد المزاج الى موجب الصورة البسيطة كما يستحيل الماء الى الهواء او ليس الحيوان
عنصر الجوهر العناصر بل يستحيل اليها من حيث هو بسيط فيكون اذن الامتزاج والبساطة
يتعاقبان على الموضوع والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن لكل طبيعة كل واحد
منها من حيث هو بسيط فتكون النار نارا صرفة في الكيفية التي فيها اللازمة لصورتها
وكذلك الماء وكذلك كل واحد من العناصر فاذن تكون الحيوان يتعلق بتكوينين ولكل واحد
منهما حكم يخصه من وجوب التناهي فهو داخل ايضا في القسمين المذكورين واما الشبهة
التي تعرض من جهة انه انما الغذاء من العناصر ما جرت به العادة فالجواب عن تلك الشبهة هو انه
ليس يتغير احكام الاشياء من جهة الاسماء ولكن يجب ان يقصد المعنى فلنقصد ولنعرف
الحال فيه فنقول ان العنصر او الموضوع الذي يكون منه الشيء اذا كان يتقدمه في الزمان
فانه من جهة تقدمه له خاصية لا يكون مع حصوله له وهي الاستعداد القوي
وانما يكون الجوهر منه لاجل استعداده لقبول صورته واما اذا زال الاستعداد
بالخروج الى الفعل وجد الجوهر وكان محالا ان يقال انه يتكون منه فاذا لم يكن له من جهة

الاستعداد اسم بل اخذ له اسمه الذی لذاته الذی یکون له ایضا عند ما لا یجوز ان یکون

منه الشیء لم یکن هو الاسم الذی یتعلق بمعناه التکون فان لم یکن له من جهة الاستعداد

اسم لم یمکن ان یؤتی باللفظ وان کان المعنی حاصلا فی الوجود واذا کان المعنی الذی یکون

للمسمی حاصلا فی غیر المسمی ح ان حکمه فی المعنی حکم ذلک وان کان عدم الاسم یمنع ان یکون

حکمه فی اللفظ حکم ذلک فاذا اتخذ القول الذی یکون لذلک الاسم لو کان موضوعا لزم

ح ان نقول فی کل شیء انه یکون من العنصر له مثلا امکننا ان نقول ان النفس العاقلة تکون

من نفس جاهلة مستعدة للعلم الا ان منع استعمال اللفظ یکون فیما خلا التکون الذی

فی الجوهر فلا یجوز ان نقول فی النفس العاقلة انها کانت من نفس مستعدة للعلم ولکن

یجوز لا محالة فی الجواهر وکلامنا فیها علی انه فیما الحسب لا یختل منه هذا الحکم فی الجواهر دوا

وفی الجواهر مع احوالها واما قول هذا القایل ان بعد التکون یکون من الشیء بمعنی بعد فلیس

اذا کان بمعنی بعد کیف کان لم یکن الکون الذی یقصده فانه لا بد فی کل کون عن شیء ان

یکون الکاین بعد ما عنه کان انما الذی یعنیه المعلم الاول ولا یتعرض له هو ان لا یکون بمعنی

معنی غیر البعدیة مثل الذی یضرب به ویشرحه واما اذا کان من الشیء بمعنی انه کان بعد

بان بقی له من جوهره الذی کان اولا ما هو ایضا فی جوهر الثانی لم یکن بمعنی بعد فقط کان

الذی کلامنا فیه واما قول هذا القایل انه تکلم فی العنصر الذی بالعرض دون العنصر الذی

بالذات فقد وقعت فیه المغالطة بسبب ان العنصر للکون لیس هو بعینه العنصر للقوام فی

الاعتبار وان کان هو هو بالذات فان العنصر بالذات للکون هو ذات مقارنة بالفعل

وکل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما لیس هو عنصره بالذات وکلامنا فی العنصر الذی

للکون لا فی الذی للقوام فیکون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذی للکون

مبدأ للقوام فان الصبی لیس عنصر القوام الرجل ولکنه عنصر لکون الرجل ویکون منه کون

الرجل فان قال قایل ان المعلم الاول انما یتکلم فی مبادی الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذی

الجوهر

الجوهر فی قوامه مثل موضوع السماء واقتصر علی العرض الذی الجوهر فی کونه فالجواب
عن ذلک لان عنصر قوامه جزء منه وهو معه بالفعل ولا اشکال بتناهی الامور الموجودة
بالفعل فی شیء متناه موجود بالفعل علی من یلیق ان یتعلم هذا العلم ووقف علی سایر
ما سلف وانما یشکل علیه من امر تناهی العلل وغیر تناهیها انه هل یمکن ان یکون کل
فی العناصر التی بالقوة واحد قبل آخر مختلفة بالقرب والبعد واما الشبهة الاخری
فی حدیث الماء والهواء فحلها سهل علی من وقف علی کلامنا فی العناصر حیث تکلمنا
فی الکون والفساد علی ان کلامنا ههنا فی کون الشیء من الشیء بالذات وکل تغیر من
من الذی بالذات فهو فی مضادة واحدة مقتصرا علیها فیکون الذی کان عنها بالذات
یفسد الیها ضرورة فی الاخری کذلک فیکون جملة التغیرات محصورة وکل طبقة منها
مقتصرة علی طرفین یرجع باحدهما علی الآخر فقد انحلت جمیع الشبه المذکورة فصل
فی ابانة تناهی العلل الغائیة والصوریة واثبات المبدا الاول مطلقا وفصل القول فی العلة
الاولی مطلقة علة لسایر العلل واما تناهی العلل الغائیة فیظهر لک من الموضع الذی
حاولنا فیه اثباتها وحللنا الشکوک فی امرها فان العلة الغائیة اذا ثبت وجودها
ثبت تناهیها وذلک لان العلة التمامیة هی التی یکون سایر الاشیاء لاجلها ولا یکون هی
من اجل شیء آخر فان کان وراء العلة التمامیة علة تمامیة کانت الاولی لاجل الثانیة ولم
تکن الاولی علة تمامیة وقد فرضت علة تمامیة فاذا کان کل من جوز ان یکون العلل التمامیة
تستمر واحدة بعد واحدة فقد رفع العلل التمامیة انفسها وابطل طبیعة الخیر التی
هی العلة التمامیة اذ الخیر هو الذی یطلب لذاته وسایر الاشیاء تطلب لاجله فاذا
کان شیء یطلب لشیء آخر کان نافعا لا خیرا حقیقیا فقد اتضح ان فی ایجاب لا تناهی
العلل التمامیة رفع العلل التمامیة فان من جوز ان وراء کل تمام تماما فقد ابطل فعل العقل فانه
من البین بنفسه ان العاقل انما یفعل ما یفعل بالعقل لانه یؤم مقصودا وغایة حتی انه

اذا كان فاعل ما منا يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل انه يعبث ويجازف ويفعل لا بما
هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان هذا هكذا فيجب ان يكون الامور التي يفعلها
العاقل بما هو عاقل محدودة بفيد غايات مقصودة لانفسها واذا كان الفعل العقلي
لا يكون الا محدود الغاية ولذلك للفعل العقلي من جهة ما هو فعل عقلي بل من جهة
ما هو فعل يوم به الفاعل الغاية فهو اذن كل من جهة ما هو ذو غاية فاذن كونه ذا
غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظاهر انه لا يصح قول القائل ان كل غاية ورائها غاية
واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا في مواضع اخرى انها الغايات واما العلل
الصورية للشيء فيفهم عن قريب تناهيها بما قيل في المنطق وبما علم من تناهي الاجزاء الموجودة
للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على
نحو العموم والخصوص وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي
فقد علم تناهيه وفي تامل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل ونبتدئ فنقول اذا قلنا
مبدأ اول فاعلي بل مبدأ اول فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة اولى عنصرية وعلة
اولى صورية وغير ذلك فلم يجب ان يكون واحدة وجوب ذلك في واجب الوجود لانه لا يكون
ولا واحد منها علة اولى مطلقا لان واجب الوجود واحد وهو في طبقة المبدأ الفاعلي
فيكون الواحد الواجب الوجود هو ايضا مبدأ وعلة لتلك الاوائل فقد بان من هذا
ومما سلف لنا انه حيث ان واجب الوجود واحد بالعدد وبان ما سواه اذا اعتبر بذاته كان
ممكنا في وجوده فكان معلولا ولاح انه ينتهي في المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شيء الا
الواحد الذي هو لذاته واحد والموجود الذي هو لذاته موجود فانه مستفيد الوجود
الموجود عن غيره وهو ايس به وليس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا اي نائل الوجود
عن غيره وله عدم يستحقه في ذاته مطلقا ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او بمادته
دون صورته بل بكليته وكليته اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه وجب عدمه

بكليته

بكليته فاذن ايجاده من العلة بكليته فاذن ايجاده عن العلة بكليته فليس جزء منه

يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لا مادة ولا صورة ان كان ذا مادة وصورة فالكل

اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد عنه ايجادا يمكن العدم البتة

من جواهر الاشيا بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الابداع

المطلق والتأييس المطلق ليس تأييسا ما وكل شي حادث عن ذلك الواحد وذلك الواحد

محدث له اذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن وهذا البعد ان كان زمانيا سبقه القبل

وعدم مع حدوثه فكان الشي هو الموصوف بانه قبل ثم انا وليس الان فلم يكن يتهيا

ان يحدث شي الا وقبله شي اخر يعدم بوجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق وهو

الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي ههنا هو البعد الذي بالذات فان الامر الذي للشي

من تلقاء نفسه قبل الذي من غيره واذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم

والامكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات وكل

شي غير الاول الواحد فوجوده بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه **فصل ٤ في**

الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود فقد ثبت لك الان شي واجب الوجود

وكان ثبت لك ان واجب الوجود واحد لا يشاركه في مرتبته شي فلا شي سواه واجب الوجود

واذ لا شي سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب وجود كل شي ويوجبه ايجابا اوليا

او بواسطة واذا كان كل شي غيره فوجوده من وجوده فهو اول ولا نعني بالاول معنى

ينضاف الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار اضافته الى

غيره واعلم انا اذا قلنا انه بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته

وحدانية محض حق فلا نعني بذلك انه ايضا لا يسلب عنه موجودات ولا تقع له اضافة

الى الموجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل موجود فيسلب عنه انحاء من الوجود

مختلفة كثيرة ولكل موجود من الموجودات نوع من الاضافة والنسبة وخصوصا الذي

يفيض

فيه تصريح بانه لا مؤثر في الوجود الا الله

يفيض عنه كل وجود لكنا نعني بقولنا انه احدى الذات لا يتكثر انه كذلك في ذاته ثم يتبعه

اضافات ايجابية وسلبية كثيرة وتلك لوازم للذات معلولة للذات توجد بعد وجود

الذات وليست مقومة للذات ولا اجزاء لها فان قال قائل فان كانت تلك معلولة فلها

ايضا اضافة اخرى ويذهب ذلك الى غير النهاية فانا نتكلف ان نتامل ما حققناه في باب المضاف

من هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة بما هي وفي ذلك انحلال الشكوك ونعود

فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما سلف

في افتتاح تعليمنا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية تلزمها وجوب

الوجود بل نقول من راس ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد

قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر آخر من

الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء

او هواء او انسان وهو واحد وقد يتامل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في ان

المبدأ في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدأ واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي

جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدأ الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل

ماء او هواء او نارا او غير ذلك ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد لا

شيء عرض له الواحد ففرق اذا بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد و

الموجود من حيث هو واحد فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها

تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية

معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون

انه انسان غير انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هنا حقيقة

او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهي مبدأ كل حقيقة بل هي مؤكد الحقيقة

ومصححها فان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه

في الفرق بين الواحد وبين معروض الواحد وان الواحد ليس كذا

ان يتعلق

ان يلحق بتلك الماهية ولا يجب وجودها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب
الوجود يوجد لشيء ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود بالنظر
الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له شيئا يجب به هذا
اذا اخذ معناه غير مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق الماهية واذا اخذ لاحقا للماهية
فانه وان كان قد يقارن ذلك الشيء فليس تلك الماهية البتة واجب الوجود مطلقا
بل عرض لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا يجب في كل وقت هو واجب الوجود
يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف
اذا اخذ لاحقا للماهية فانه لا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود مع الماهية من هذه الجهة
او لشيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات
لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه واجب الوجود دون تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود
المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته متحقق
واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية بهيئة للشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود
بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء هذا خلف فلا ماهية لواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية بل نقول ان الانية والوجود لو صارا عارضين
للماهية فلا يخلو اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات الماهية فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا محال ونقول
ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من
الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم
الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومه اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم
اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية يتبع الماهية وتلزمها

نفي الماهية عن الواجب غير الانية

لنفسها

لنفسها فيكون الاشياء قد شعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان
متبوعه موجود بذاته قبلها قبل وجودها اي وجود الهيئة وهيئة فبقي ان يكون الوجود لها
عن علة فكل ذي ماهية معلول وسائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات وتلك الماهيات
هي التي هي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له و
ذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف
عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود
بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته
فانه لذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود
مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على
كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة والاول ايضا لا
جنس له وذلك لان الاول لا ماهية له وما لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب
ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى
الجنس لا يخ اما ان يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى ان يكون هناك فصل وان لم يكن واجب
الوجود وكان مقوما لواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود
وهذا خلف فالاول لا جنس له ولذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
ولا برهان عليه لانه لا علة له وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لمية لفعله ولعلك الآن تقول انكم
ان تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر فلستم تتحاشون ان تطلقوا عليه معناه وذلك انه موجود
لا في موضوع وهذا معنى الجوهر الذي جنستموه فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي
جنسناه بل معنى ذلك انه الشيء ذو الماهية المتقررة الذي وجوده ليس في موضوع كجسم او
نفس والدليل على انه اذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا انه هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود
ليس يقتضي جنسيته والذي يلحق به لا يزيد على الوجود الا نسبة مباينة وهذا المعنى ليس فيه

اثبات شيء يحصل بعد الوجود كالموضوع لشيء بذاته بل هو بالنسبة فقط فالموجود لا
في موضوع انما المعنى الاثباتي فيه الذي يجوز ان يكون لذاته ما هو الموجود وبعده شيء
سلبي ومضاف خارج عن الماهية التي يكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه
لم يكن جنسا واستقد علمت هذا في المنطق علما متقنا وقد تعلمت في المنطق ايضا انا اذا
قلنا كل أ مثلا عنينا كل شيء موصوف بانه أ ولو كانت له حقيقة غير الالفية فقولنا
في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع معناه انه الشيء الذي يقع عليه موجود لا في
موضوع على ان الموجود لا في موضوع محمول عليه وله في نفسه ماهية مثل الانسان في
١ والشجرية فهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا والدليل على ان بين الامرين
في الجنس احدهما دون الآخر انك تقول للشخص انسان ما مجهول الوجود انه لا محالة هو
ما وجوده ان لا يكون في موضوع ولا تقول انه لا محالة موجود الآن لا في موضوع وكانا قد
بالغنا في تعريف هذا حيث تكلمنا في المنطق

فصل كالتاكيد والتكرار لما سلف

من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج وبالحري ان
نعيد القول في ان حقيقة الاول موجودة للاول دون غيره وذلك لان الواحد مما هو واجب
الوجود ويكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه لما مقصورا عليه لذاته ذلك المعنى او لعلة
مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو شيئا هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا
الانسان لانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا الانسان فالانسانية يقتضي
ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما
هذا الامر عن الانسانية وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل
هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا
هذا وان كان تحقق هذا المعين له لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو لانه هذا
المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن

حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الماهية المجردة عن المادة لذاتها
والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع او
المكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى
وانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معنى معين
يتعلق بسبب خارج او حال الزمان يحتويهما فانما له المثل فاذن لا يكون له مشارك في معناه
فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه لعدة
بوجه من الوجوه لا متفقي الحقائق والانواع ولا مختلفي الحقائق والانواع اما اولا فلان
فان وجوب الوجود لا ماهية له يقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب
الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود وايضا الاثنان اما ان يكون ما يختلف به احاد واجب
الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه بها
ينفصل صاحبه او غير موجود فلشيء منها او موجودة لبعضها وليس في البعض الاخر الا عدمها
فان كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف فيهما في
الحقائق فهي متفقة الحقائق وقد قلنا انها تختلف حقائقها بعدما اشتركت فيه فان كانت
غير موجودة في بعضها وموجودا في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الاخر بان
له حقيقة وجوب الوجود وشيء هو الشرط في الانفصال وللاخر حقيقة وجوب الوجود مع
عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس هناك شيء الا العدم
وينفصل به عن الاخر فيكون من شأن وجوب الوجود والحقيقة التي له ان يثبت قائمة مع عدم
شرط فيجوز به فالعدم لا معنى له محصلا في الاشياء والا لكان في شيء واحد معان لا نهاية
فان فيه اختلاف اشياء بلا نهاية فلا يخ اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في الثاني
من دون الزيادة التي له او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له حقيقة وجوب الوجود ويكون شرطا
في وجوب الوجود ويكون في الاخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فصلا ايضا وليس

من شرطه وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب فواجب الوجود غير مركب وان كان لكل واحد
منهما ما ينفصل به عن الاخر فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخلو ايضا اما ان يكون
وجوب الوجود يتم وجوده دون كل واحد من الزيادتين ويكون ذلك شرطا له في
ان يتم فان تم فرضا فوجوب الوجود لا اختلاف فيه في الذات انما الاختلاف بعوارض تلحقه
وقد قام الوجود واجبا مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخلو اما ان لا يتم
دون ذلك في ان يكون له حقيقة وجوب الوجود واما ان يكون وجوب الوجود معنى
متحققا في نفسه ليس ذلك ولا احدهما داخلا في هويته من حيث هو واجب الوجود
ولكنه لا بد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كانت لها جوهرية
فحد هيوليتها فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة او بالاخرى وايضا اللون
فانه وان كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا فصل البياض فان كان كل
واحد منهما كالعلة له في ان يوجد بالفعل ويحصل وليس احدهما علة له بعينه
بل ايهما اتفق ولكن ذلك في حال وذلك في حال فان كان الامر على مقتضى
الوجه الاول وكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه فكان وجوب
الوجود وجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود من بعد
ما يتقرر له معنى انه واجب الوجود يحتاج الى شيء اخر يوجد له وهذا محال واما في اللون وفي
الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة فان الهيولى في ذاته هيولى واللون في انه لون
شيء وفي انه موجود شيء فنظير اللون هناك هو الواجب الوجود ههنا ونظير فصلي السواد
والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا فكما ان كل واحد من فصلي
السواد والبياض لا مدخل لهما في تقرير اللونية لان كل يجب ان يكون خاصة كل
واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما في تقرير وجوب الوجود واما هناك فكان
له يتم بالفصلين في ان صار اللون موجودا اي صار اللون شيئا هو غير اللون وذلك

على انه لون وههنا ليس يمكن ذلك لان وجوب الوجود ليس يكون متقرر الوجود بل هو تقرر

الوجود بل الوجوب شرط في تقرير ماهية واجب الوجود وهو نفسه ثم قد علم ان

امتناع بطلان واما في اللون فالوجود لاحق يلحق ماهية هي اللونية ووجدنا الماهية

هي بنفسها لون عينا موجودة بالفعل ولو كانت الخاصة ليست علة في تقرير ماهية

وجوب الوجود بل في ان يحصل له الوجوب كان الوجود امرا خارجا عن الماهية خروج

عن ماهية اللون كان الامر مستمرا على قياس سائر الاشياء العامة المنفصلة بفصول

وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة لكن الوجوب يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجود

فيكون الخاصية كانها يحتاج اليها في امر هو الذي يستغني فيه عنها هذا مثل الوجوب

ليس له الوجوب كشيء ما يحتاج اليه كالتقويم وجوبا وبالجملة كيف يكون متحاز

عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود ومع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود كيف

يتعلق بموجب لها فيكون وجوب الوجود في نفسه ممكن الوجود وقد فرغنا من هذا فنقول

بالجملة الفصول وما يجري مجراها لا تدخل في حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل

ربما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى

الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان معنى العام هو نفس واجب الوجود

وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد يدخل ما هو كالفصل في ماهية

ما هو كالجنس والحال فيما يقع به الخلاف غير فصلي في جميع هذا الامر فقد بان ان وجوب

الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له ولانه بريء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد

وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا جنس له ولا ماهية

له ولا كيفية له ولا كمية له ولا اين له ولا متى له ولا ند له ولا شريك له ولا ضد له تعالى وجل وانه لا حد

ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة وانه اذا حققته فانما

يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات كلها اليه فان كل شيء منه وليس

هو شاذ كالمهتد هو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده

فصل (و)

في انه تام بل فوق التمام وخير ومفيد كل شيء بعده وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شيء وكيفية ذلك وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات وعلى اي وجه لا يجوز ان يقال يدركها فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده لغيره كما يخرج في غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام فانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو فاضل عن وجوده وله وفائض عنه وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال للوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود فالوجود خير محض وكمال محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته تحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء وخيراتها وقد بان ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر الاشياء فان ماهياتها

وتفسير كل شيء هالك الا وجهه

كما علمت لا يستحق الوجود بل هي في نفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم

فلذلك كلها في نفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك

كل شيء هالك الا وجهه فهو احق بان يكون حقا وواجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة

للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده

العقلي وهو الوجود

اما الوجود الصوري فهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل

نيله هو عقل بالقوة والذي ناله بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال

والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا

هو ان يكون في المادة وعلائقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبريء

عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا

معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة

وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته

وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو

الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا

والشيء اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك لذاته مجردة عن كل شيء مجرد لشيء فقط ثبت ان

الشيء بهيئة مجردة عن كل شيء ... عن كل شيء في ذاته وصفاته الثبوتية والسلبية عنه

ومثله ما يقتضي هالك الذكر والتنبيه فيمن نظر الى تعالى باعتبارك انه له ماهية مجردة لشيء

هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل

بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل من

تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك

الشيء اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون

شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو

ما يحرك ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق منهم عقلاً أن في الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت
أن قام البرهان على امتناعه لم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك
يوجب أن يكون لشيء محرك مطلقاً بلا شرط أنه آخر أو هو ولم يكن المحرك يوجب أن يكون لشيء متحرك
عنه بلا شرط أنه آخر أو هو وكذلك المضافات تعريف تثنيتها إلا لتفصيل النسبة و
الإضافة المفروضة في الذهن فإنا نعلم أن لنا قوة نعقل بها الأشياء فإما أن تكون
القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون نفسها تعقل ذاتها
أو تعقل ذلك قوة أخرى فيكون لنا قوتان نعقل الأشياء بها وقوة نعقل بها هذه
القوة ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية
بالفعل فقد بان أن نفس كون الشيء معقولاً لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء
آخر وبهذا تبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل ما يوجد للماهية
المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة يوجد لها أو لغيرها فهو معقول إذ كانت هذه الماهية
لذاتها عاقلة ولذاتها أيضاً معقولة لكل ماهية مجردة يفارقها أو لا يفارقها فقد
فهمت أن نفس كونه معقولاً أو عاقلاً لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا اثنين في
الاعتبار أيضاً فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن ماهية مجردة لذاتها وأنه ماهية
مجردة ذاتها لها وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد
بلا قسمة فقد بان أن كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز أن
يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته متقومة بما يعقل فيكون
تقومها بالأشياء وإما عارضة لها أن تعقل فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهذا
مح ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره
فيكون لغيره فيه تأثير والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ولأنه مبدأ كل وجود
فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات

الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه اخر لا يجوز ان يكون
عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو
اخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين
صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل
بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتركيب و
تشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة
محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بالة متجزية
وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات
بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا
يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى
لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود وجود
عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من
جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتأدى بمصادماتها
الى ان توجد عنها الامور الجزئية والاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة
ما يتأدى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا
يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات
وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت
تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه
في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاسناد قد يجعل للشخصيا

ورسما ووصفا مقصورا عليهما فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص ايضا كان
للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه لا نظير له ككرة
الشمس مثلا او كالمشترى واما اذا كان النوع منتشرا فى الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم
ذلك الشخص سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفته ونعود فنقول كما انك تعلم
اذا علمت حركات السماويات كلها فانك تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئى يكون
يكون بعينه لكن على نحو كلى لانك تقول فى كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة
يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل منه القمر الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين
كسوف مثله سابق له او متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى
لا تعزب عارض من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل
على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف
لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله
ربما لم يجز ان تحكم فى هذا الآن بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزئيات الحركات
بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا
نفس معرفتك بان فى الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين
الكسوف الثانى الجزئى كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلمه على هذا النوع من العلم ولا
تعلمه فى الوقت الذى تسأل فيه انها هل هى موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة
شىء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة للجزئى من
جهة كلية فلا مناقشة معه فان غرضنا الآن فى غير ذلك وهو فى تعريفنا ان الامور
الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما
وادراكا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت ولو
كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك

الكسوف

الكسوف وعلمه لا يتغير بل انما ان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان يكون كسوفا له وجود بصفة كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعده كذا وبعده كذا ويكون هذا العقل منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة واعلم انك كنت توصل الى ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك بكل ما في السماء فاذا وقعت الاحاطة بجميع الاسباب ووجودها انتقل منها الى جميع المسببات ونحن سنبين هذا مزيدي قبل بزيادة كشف فيعلم كيف لا يعلم الغيب الا هو ونعلم من هناك ان الاول في ذاته كيف يعلم مبدأ كل شيء وان ذلك لانه مبدأ كل شيء يعلم الاشياء من حالها اذ هو مبدأ شيء او اشياء احوالها وحركاتها كذا وما ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية فيكون هذه الاشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو والله اعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم

فصل

في نسبة المعقولات اليه وفي ايضاح ان صفاته الايجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة وان له البهاء الاعظم والجلال الغير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية ثم يجب ان نعلم انه اذا قيل عقل للاول تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او تتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل

شيء منفصل من ذاته كل شيء واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود كما عرض ان
اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير
ماخوذة عن الوجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما
يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الوجود
على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل
هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها
الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام
خير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق
فانه لا ينفعل البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه
شوق وانزعاج قصد الى غرض ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت
كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف هي يكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته
ومنه يعقل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله
لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا
النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ التي يكون عنه لا فيه بل اضافات على ترتيب
بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في
المعقولات ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل
سبب صورة في مادة من شان تلك الصورة ان يعقل بسبب ما من تجريد وغيره يكون هو
عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها
في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في

في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدء ذلك الشئ على الترتيب الا عند ما

يصير مبدء فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنها كل وجود وادراكها من حيث

انها كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل

والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان

فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي

تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته ولذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة

في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصورة

ارتسمت فيهما كان فيكون ذلك النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة و يكون معقولة

له على انها فيه معقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدؤها فيكون

من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان الاول مبدؤه بلا واسطة بل يفيض وجوده عنه

اولا و ما المعقول منه انه مبدؤه بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في

وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شئ واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد

على الترتيب السببي و المسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشئ من

المعلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدؤها فيكون صدورها

عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقل خيرا وجد لانها نفس عقله للخير اي ليس الامر انه يحتاج

الى ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية و ذلك لانه فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا عقلها

وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقل انما يكون كانا قلنا

لانه عقلها عقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه وان جعلت هذه المعقولات اجزاء

ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود

لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرض الصور الافلاطونية

وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا قبل هذا من المح فينبغي ان تجتهد

فيه ان ذات الواجب مع اضافة ما يكون مبدأ الوجود

جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وان يفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته الاشرف الاعلى التي هي مبدأ لفيضان وجود كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي لك ان يتضح فالاول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل انه كيف يكون فذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض كائن موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه وهو خير غير مناف وهو تابع لخيرية ذات المبدء وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد الاول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة وحيوته هذا ايضا بعينه فان الحيوة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله وذلك ايجاد للكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحيوة منه ليس يفتقر الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان الصور المعقولة التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس وجودها كافية لان تكون منها الصور الصناعية بان يكون صور هي بالفعل مبادئ لما هي صورة لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة المحركة فيحرك العصب والاعضاء الادوية ثم يحرك الالات الخارجية ثم يحرك المادة

فيه ان مبادي الافعال الاختيارية في العباد مختلفة الى الارادة متجددة

فيه ان مبادي الحركات في النفس على حركات

[illegible]

بخصوصيات لا تستلزم الكثرة لا يمكن ان يكون واحدا من كل جهة مطلقا سواء كان ذهنيا او عينيا فلا يكون من انحاء الواقع بحكم الاذهان والعقل من منصور الحكماء مذهب [illegible] ذلك الجسم وفاقا لا شتداد [illegible] لم يحصل مادة اخرى بان صور
الكائنات من العوارض التحليلية ولا تستلزم فيه فان الكثرة فيها لا توجب كثرة في المعروض لعدم حصولها وتميزها كذلك بحركاتها في نفس الامر بدون تحليل عقلي فالعقل بضرب من التحليل يحلل المعروض الى عارض ومعروض ثم يحلل عارضه الى صور الكائنات
وتشبيهها بانحلال الجسم الى جوهر وعرض ثم ذلك الى سطح وخط ونقطة فهذه صور الكائنات العالمية بالواجب بالذات نسبة لوازم بعلمه الفاعلي ثم بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التي هي من لوازم ذاته ولان تلك اللوازم عوارض
تحليلية قبل علمه بها تم ما لا يشك [illegible] انه [illegible] ولا يخفى انه يرد عليه مع ما وجهنا اليه انه لا يصح تحصيل العوارض التحليلية وعلى تقدير تسليمه يرد عليه انه ان اراد ان ذلك يستلزم علمه بتلك العوارض على سبيل الاجمال فهو مسلم لكن لا يفيد شيئا فان اراد انه
يستلزم العلم بخصوصية كل من تلك العوارض التحليلية فيرد عليه انه قد تعرف بان تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات ولا متمايزة في نفس الواقع الا بعد التحليل فكيف تستلزم علمه به على خصوصية كل واحد من تلك العوارض قبل التحليل وذلك
حيث انه يستلزم ان يكون امر واحد بسيط من كل جهة عين خصوصيات حقائق امور كثيرة متميزة بالفعل بحسب نفس الامر وهو مستلزم لتميز المعدومات الصرفة ولو سلم ذلك يجب ان يكون ذاته عين خصوصيات سائر الموجودات من دون ان تتوسل الى دعوى انها
[illegible] بذاته كذلك [illegible] من طلعة البيان انه نفى [illegible] بهذا المعنى اذ ذلك المعنى يرجع الى كونه بذاته علة لجميع الاشياء فهو حق [illegible] الائمة الاطهار صلوات الله وسلامه عليهم ان [illegible] الصفات راجعة الى [illegible]
ذلك [illegible] من الامور النسبية على قياس [illegible] من ان العلم [illegible] بذاته [illegible] زائدة الى ذاته [illegible] يرجع ذلك الى نفسه مطلقا لان تحقق الامور النسبية [illegible] الفارق [illegible] الشاهد [illegible] المثل الاعلى [illegible]

[illegible]

فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا عند
المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فيكون محركا لمحرك فواجب الوجود
ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له
بعينه هو الارادة التي له وكذلك قد تبين ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا
هو مبدأ للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدأ بذاته لا يتوقف على وجود شيء وهذه الارادة
على الصورة التي حققناها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود لا تكون غير نفس الفيض
وهو الجود فقد كنا حققنا لك ان الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان وموجود ثم الصفات
الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وليس
ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فالتي تخالط السلب لو قال قائل للاول ولم
يتحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع واذا قال له واحد
لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوبا عنه الشريك
واذا قال عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد في نفسه مسلوب عنه جواز
مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما واذا قال له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود
الى الكل فاذا قال له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه
على النحو الذي ذكر واذا قال له حي لم يعن الا هذا الوجود مضافا الى ان وجود العقل ملحوظا عن
الاضافة الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال واذا قال له مريد لم يعن
الا كون واجب الوجود مع عقليته اي سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا
مؤلفا من اضافة وسلب واذا قال له جواد عنى من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة
سلب آخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة
ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذه اضافة فاذا عقلت

فصل في ان الواجب تعالى اعظم عاشق واعظم معشوق

الصفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شئ يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة بريئة عن كل واحد من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل شئ وجمال كل شئ وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجوب الواجب وكل جمال وملايمة وخير فمدرك فهو محبوب ومعشوق ومبدأ ذلك كله ادراكه اما الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملايم من جهة ما هو ملايم فالحسية احساس الملايم والعقلية تعقل الملايم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شئ وليس عندنا لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس فاللذة التي تجب لنا بان نعقل ملايما هي فوق اللذة التي يكون لنا بان نحس ملايما ولا نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان تستلذ به لعوارض كما ان المريض لا يستلذ بالحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن فانا اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب للشئ في نفسه لعائق البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول

بمعقول يجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعاني كلها بعد واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل ومعشوق عشق او لم يعشق

المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن التدبير المبدأ الاول والمعاد اليه

فصل في صفة فاعلية المبدأ الاول

فقد ظهر لنا ان للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد او برهان بريء عن الكم والكيف والماهية والاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد من جميع الوجوه لانه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد منها جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي ليس كالواحد الذي للاجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يجوز ثانيا او ذا ثانٍ وقد اتضح فيما سلف لك من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة ليست متكونة تكوناً زمانياً فقد بان لك من هناك من وجه ما انه مبدأ دائم الوجود وقد بان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يستأنف له حال لم يكن معه فقد بان لك ان العلة لذاتها يكون موجبة المعلول فان دامت اوجبت المعلول دائماً ولو اكتفيت بتلك الاشياء لكفاك ما نحن في شرحه الا انا نزيدك بصيرة فنقول انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان يكون علتاه الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولاً مجملاً قبل العود الى التفصيل

لنه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون
الكاين عنها اولا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كاين البتة فان حدث امر لم يكن فلا
يخ اما ان يكون حدثه على سبيل ما يحدث بحدوث علته دفعة او على سبيل ما يحدث
لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما
القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه بحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانه
ان كان العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه
في الاول من وجوب حدوث اخر غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى
الامر على هذه الجهة وجب علل وحوادث تقع غير متناهية ووجب معا وهذا مما
عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة بل القريب
من علة اولى او بعد فبقي ان في الكون ينتهي الى قرب علة او بعدها ويتعلق بالحركة فاذن
قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فهما كالمتماسين
والا رجع الكلام الى الواسطة الزمان الذي بينهما وذلك انه ان لم يماسه حركة كانت تلك
الحوادث الغير المتناهية منها في ان واحد اذ لا يجوز ان يكون في انات متلاقية فيما
ماسة ذلك بل يجب ان يكون واحد فقد قرب في ذلك الان بعد بعد او بعد قرب
فيكون ذلك الان نهاية حركة او لا يؤدي الى حركة اخرى ولم اخرها تادت الى حركة
اخرى واوجبتها كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه
المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان
لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا
ان كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة
فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم يكن الا بحادث وذلك الحادث
لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي اي حادث كان ذلك الحادث كان

وتهيئاً من الفاعل او ارادة او علما او طبعا او آلة او عوايق بعدت عن الفعل دون وقت
او حصول تهيؤ او استعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان
فهذه نسبة متعلقة بالحركة لا يمكن غير هذا ولنرجع الى التفصيل فنقول ان كانت العلة الفاعلية
والقابلية موجودتي الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما توجب
الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة للفعل
او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن او من جهتهما جميعا مثل وصول
احدهما الى الآخر وقد وضح ان جميع هذه بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن
قابل البتة فهذا محال اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة واتصال فيكون قبل
الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة فيكون
قد كان القابل حتى حدث واما ان وضح ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود
فالفاعل يحدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه او ايضا مبدأ
الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس
واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجا عن ذاته
كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث الارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبع
او لامر آخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير
حادث في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته
متغيرا وقد بين ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو عند
حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على
ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان
فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه وترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح
للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث

الحارث

الحادث عن نفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني كما يقولون في الارادة والمراد
والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت
وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الان كذلك فالان ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار
الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او
شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا
فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب و
اذا كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا
مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ان كانت هي العلة
الفاعلية والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولا يحدث لها نسبة اخرى
فيكون الامر بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث
امر ولا بد من ان يحدث لذاته او في ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا
ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن
ذاته بعد ما لم يكن اجمع كانها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء والا فقد اخرج شيء
من الجملة ونظر في حال ما بعده فان كان مبدأ النسبة مباينا له فليست هي النسبة المطلوبة
فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكن كيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء و
عمن يحدث وقد بان ان واجب الوجود بذاته واحد فترى ان ذلك عن غير الحادث عنه فيكون ليست النسبة
المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل او هو عن واجب وجود اخر
وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن اخر فهو العلة الاولى والكلام فيه
ثابت ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت
وايضا اذا بان ان الحادث لا يحدث الا بحدوث حال في المبدأ فلا يخلو اما ان يكون حدث وما يحدث
عن الاول بطبع او عرض غير الارادة او بالارادة اذ ليس بقسري ولا اتفاقي فان كان بالطبع

فقد

يتقدّ بتغير الطبع او كان بالعرض فقد يتغير العرض وان كان بالارادة فلترك انها حدثت فيه

او مباينة بل يقول اما ان يكون المراد بنفس الايجاد او عرضها او صفة بعده فان كان المراد

نفس الايجاد بالذات فلم يوجد قبل فتراه استحال الان او حدثت فيه او قد وعليه

الان وما اسعى فيما يقوله القايل لان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل وقت عايد بل

هذا السؤال حق لانه في كل وقت عايد ولازم فان كان غرضه مفهوم منه ان الذي

هو للشيء منه وممتنع له غير لعرض والذي هو للشيء بحيث يوجد له فهو

نا نعم والحق الاول كامل الذات لا يتسع بشيء وايضا فان الاول بما ذا سبق فعال الحادث

الذاتم بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المحرك

بان يتحرك بحركتها بحرك عند وان كانا معا يجب ان يكون كلاهما محدثين الاول القديم

والافعال الكاينة عنه وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده

ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظ كان يدل على امر مضى وليس الان خصوصا ويعقبه قوله

ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذن زمان

قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان وهو الحركة وما فيها

ومعها فقد بان لك هذا فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو

حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ما للوقت الاول من الخلق و

قد كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه

قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذاته

حاصل بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فان وجود

ذاته حاصل بعد الخلق وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الان وتحت قولنا كان معنى

معقول دون معقول الامرين لانك اذا اخذت وجود ذاته وعدم ذاته لم يكن فيه مفهوم السبق

بل قد يصح ان يفهم منه التاخير فانه لو انعدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح

ان يق

ان يقال لذلك كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث هو وجود الاذ شيء وعدم الذات شيء ومفهوم
كان شيء موجود غير المعنيين فقد وضح هذا المعنى للخالق ممتد الاعني بداية وهو يقدر ان
يخلق قبل ان خلق توهم فيه خلقا واذا كانت هكذا كانت هذه القبلية مقدرة مكمية وهذا
هو الذي يسمى الزمان اذ تقديره ليس بقدر يرى وضع ثبات على سبيل التجدد ثم ان تثبت
فيما مر اقاويلنا الطبيعية بينا ان ما يدل عليه معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة
والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا تحققت علمت ان الاول انما سبق الخلق عنده ليس سبقا
مطلقا بل بزمان معه حركة واجسام او جسم وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده لا يخ
لما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات يقدر به اوقات
وازمنة ينتهي الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات
وازمنة محدودة او لم يمكن الخالق ان يبتدئ الخلق الا حين ابتدأ ها وهذا القسم الثاني يوجب
انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة و
القسم الاول ينقسم عليهم قسمين فيقال اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير
ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه
فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرنا قبل هذا الجسم او
انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكونا ابتدا مخلوقين متساوي الحركة
في السرعة ويقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول من الاخر وان لم يمكن
معه بل كان امكانه مباينا له متقدما عليه او متاخرا عنه يقدر في حال العدم امكان
خلق شيء بصفة لا امكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدما ومتاخرا ثم
ذلك الى غير النهاية فقد وضح صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بداية لها في الزمان
وانما البدء لها من جهة الخالق وانما هي السماوية فيجب ان يعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى
نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع لله تعالى

فصل ٢ في ان المحرك القريب للسماويات

لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدأ الاول عقل فنقول انا بينا في الطبيعيات ان الحركة لا تكون طبيعية
للجسم على الاطلاق والجسم على حالة الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع هرباً بالطبع عن حالة
والحالة التي يفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان كل حركة فهي هرب عن
حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب الحركات
باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما يقتضيها الطبيعة لوجود حالة غير طبيعية
اما في الكيف فكما اذا سخن الماء بالقسر واما في الكم فكما يذبل البدن الصحيح ذبولاً مرضياً او
اما في المكان فكما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة قد تكون في مقولة
اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية والبعد بعد البعد عن
الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن
حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها معنيها
قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل التسخير
وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحركه على سبيل الاستدارة فهي تحركه لا محالة
اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هرباً طبيعياً عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال
ان يكون هو بعينه قصداً طبيعياً اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد
في تركها تلك النقطة وليست تهرب عن شيء الا وتقصده فليست اذن الحركة المستديرة
طبيعية الا انها قد تكون بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعة اخرى
لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم تكن قوة طبيعية كان شيئاً طبيعياً لذلك الجسم غير غريب
عنه وكانه طبيعته وايضاً فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي
يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسراً احس ذلك الميل فيه كانه يقاوم المسكن مع
سكونه طالباً للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة قد تكون
موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجوداً فهكذا ايضاً الحركة الاولى فان

في اثبات النفس المطيعة للفلك

محركها الا ان يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنها ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعية وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته الاولى قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما تعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة وادعينا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بسبب فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يتغير بسبب تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة تتجدد فيه حالة بعد قرب وبعد من نهاية المطلوبة وكل حركة معدومة فلعدم قرب وبعد من النهاية ولولا تلك الحالة المتجددة لم تتجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن ارادة فيجب ان تكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون هذه فلما ان كانت بذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا للموجود وان كان قد يكون الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت العلة علة لامور تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كانت تتجدد طبيعيا لزم المحال الذي قدمناه وان كان ارادة تتبدل بحسب تصورات متجددة فهو بيننا الذي نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان يتوهم ان تلك الارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول الى

معقول

معقول اذ لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشرا مخصوصا
بعوارض عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجوز اذن ان يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية
ويريدها ثم يعقل استكمالا من جهة للجسد باخذ تلك الحركات وجودها بنوع معقول على
ما اوضحناه وعلى ما من شانها ان يبرهن عليه من ان حركة من كذا الى كذا فهو من كذا الى كذا
فتعين مبدء كليا الى طرف اخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكذلك حتى يفنى الدايرة فلا يبعد
ان يتوهم ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول ولا على هذه السبيل يمكن ان يتم
امر الحركة المستديرة فان هذا التاثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة الكلية وان
كانت على سبيل تجدد وانتقال في الارادة الكلية كيف كانت فيما هي بالقياس الى طبيعة
مشتركة فيها وان كانت ارادة لحركة يتبعها ارادة لحركة التي يرسمها بعينه الى هناك
بعينه فليست اولى بان يصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي من هنا الى حد
ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزوية الى واحد من تلك الارادات العقلية
المتعلقة واحدة وليس جزء من ذلك اولى بان ينسب [illegible] تلك القسمة [illegible] من ان لا
ينسب فنسبته الى مبدئه ولا نسبة واحدة فانه بعينه عن مبدئه باستكمال لم يتعين ولم يترجح
وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون كما قد علمت وكيف يصح ان يقال
ان الحركة من ا الى ب لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون
ان يلزم عن كل واحدة من تلك الارادات غير ما لزم من الاخرى ويكون بالعكس فان ا وب
وج متشابهة في النوع وليس شيء من الارادات الكلية يجب تعين ا دون ب وب دون ج
الا ان يصير نفسانية جزوية واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدودا كلية
فقط لم يمكن ان توجد الحركة من ا الى ب اولى من التي من ب الى ج ولا الى ا اولى
بان يتعين من ب وج عن تلك الارادة ما كانت عقلية ولا البتة من الجهة تلك الحدود

من ب الى ج عن ج ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور اثم ارادة وتصور انجلفان

فى امر مفقود ولا استنافيه الى مخصوص شخصى يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا

يمكنه ان يعرض هذه الانتقال الا مشاركا للتخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا الى

العقل الصريح ان يعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال فيما يعقله دايرة معا فاذن على

الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية يكون هى المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان

يكون هناك ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلى بعد استناده الى شبه

تخيل واما القوة العقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فيكون حاضرة المعقول دايما ان كان

معقوله كليا عن كلى او كليا عن جزوى على ما اوضحنا فاذا كان الامر على هذا فالفلك

يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريب وتلك النفس متجددة الصور والارادة وهى

متوهمة اى لها ادراك للمتغيرات كالجزويات وارادة لامور جزوية باعيانها وهى كمال

جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قايمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا

لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا يجب

ان يكون قبله عقل وهو السبب المتقدم لحركة الفلك فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة

الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا تتحرك بالذات ولا بالعرض واما النفس المحركة

فانها كما بينا جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها

الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا الا ان لها ان تعقل بوجه ما تعقلا

مشوبا بالمادة وبالجملة فيكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها

او ما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل العملى فينا وبالجملة ادراكها بالجسم ولكن

المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه

من الوجوه فى ان يحرك والا لاستحالت ولكانت مادية كما قد تبين هذا فيجب ان يحرك كما

يحرك محرك بتوسط محرك اخر وذلك الاخر محاول للحركة مريد لها متغير بسببها وهذا

هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق وانما
الغرض الذي اليه نحو المحرك وهو المشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير منه انما شوق
بل نقول ان كل جرم يتحرك حركة غير قسرية فهي اما لامر ما ولتشوق امر ما حتى الطبيعة ايضا فان الشوق
للطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة
امر ارادي اما ارادة لطلب حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون وطالب
اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير
المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملايم لجوهر
الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى حال غير ملايمة فيرجع الى حال ملايمة فيلتذ
او يتألم من محيل له فيغضب على ان كل حركة الى اللذيذ او غلبة فهي متناهية وايضا فان
اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا او ارادة
للخير الحقيقي فلا يخلو ذلك الخير اما ان يكون مما ينال الخير بالحركة فيتوصل اليه او يكون خيرا ليس
جوهره مما ينال اليه بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر
المتحرك فينالها بالحركة والا لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب
بذلك الفعل كمالا كما من شأننا ان نجود لنمدح او نحسن الافعال ليحدث لنا ملكة فاضلة
او نصير خيرين وذلك لان المفعول يكتسب كمالا من فاعله ثم ان يعود فيكمل جوهر فاعله
فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل كمالا بل
عسى ان يهيئ الاخس للافضل المادة حتى يوجد هو في بعض الاشياء عن سبب اخر واما
نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي
نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها او يهيئ لها ويحدث هذه الملكة
من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر اخر يشبهه وعلى هذا فان
الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكذا

في الوجود ثم بالجملة اذا كان الفعل مهيا ليوجد الكمال انتهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون
الخير المطلوب بالحركة خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال ومن خير هذا شانه فانما يطلب
العقل التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو ان يعقل ذاته في كماله فيصير مثله
في ان يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كما حصل لمعشوقه فيوجب البقاء الابدي على اكمل
ما يكون لجوهر الشيء من احواله ولوازمه كما لذلك فما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى له
في اول الامر تم تشبهه به بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر
تم تشبهه بالحركة وتحقيق هذا ان الجرم السماوي قد بان ان محركه يحرك عن قوة غير
متناهية والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية لكنها بما يعقل الاول فينسخ عليه من
نوره وقوته دائما تصير كان له قوة غير متناهية فلا يكون له قوة غير متناهية بل للعقول
الذي يسنح عليه من نوره وقوته وهو اعني الجرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى
اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كيفيته وكميته الا في وضعه او اينه اولا وفيما
يتبع وجودهما من الامور ثانيا فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من ان يكون
على وضع او اين اخر له في حيزه فانه ليس شيء من اجزاء مدار الفلك او كوكب اولى بان يكون ملاقيا
له او لجزء منه من جزء اخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء اخر بالقوة فقد عرض لجوهر
الفلك ما بالقوة من جهة وضعه او اينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل
كمال يكون للشيء دائما ولم يكن هذا ممكنا للجوهر السماوي بالعدد فحفظ بالنوع و
التعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبدؤها الشوق الى التشبه
بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل
منه وانت اذا تاملت حال الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي الى ان يكون ينال
بالفعل اينا لم تستبعد ان يكون جسم يشتاق شوقا الى ان يكون على وضع من اوضاع
النوع يمكن ان يكون له والى ان يكون على اكمل ما له من كونه متحركا وخصوصا ويتبع

ذلك

ذلك من الاحوال والمقادير الفايقة وما يتشبه فيه بالاول من حيث هو مفيض الخيرات

لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء بل ان يكون المقصود

هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على اكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه

من حيث هو تشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه هو بعده فيكون الحركة لاجل تلك

بالمقصود الاول كلا واقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر

عنه الحركة الفلكية صدور الشيء من التصور الموجب وان كان غير مقصود في ذاته

بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الاكمل ولا يمكن

بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل لامثاله وجود

وبقيت دائما بالقوة والحركة يتبع ايضا ذلك التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة

اولية وان كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزوية ذكرناها وفصلناها على

سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول وتتبع تلك التصورات الجزوية الحركات

المنتقل بها في الاوضاع والجزء الواحد بحاله لا يمكن استكمال ممكن في هذا الباب فيكون

الشوق الاول على ما ذكرناه ويكون ساير ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء قد توجد

لها نظاير بعيدة في ابداننا ليست تناسبها وان كانت تخيلها وتحكيها مثل ان

الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شيء اخر يتبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث

يتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق نفسه بل حركات نحو شيء في طريقه وفي

سبيله واقرب بما يكون منه فالحركة الفلكية كاينة بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه

الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذي ذكرناه ليس ان يكون الحركة مقصودة

بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية وليس من شرط الحركة

الارادية ان يكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو امر

نسيح منها تاثير يحرك له الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى الغرض بارادة

تدمه تلامذة المعلم الاول من جملة السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا مبحثا
المجسطى ان حركات الكرات سماوية كثيرة ومختلفة فى الجهة وفى السرعة والبطوء فيجب ان يكون لكل كرة
محرك مفارق غير الذى للاخرى ومشوق غير الذى للاخرى والا لما اختلفت الجهات ولما اختلف
السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت
الكرات والحركات كلها تشترك فى الشوق الى المبدأ الاول فتشترك لذلك فى دوام الحركة
واستدارتها ونحن نزيدها بيانا

فصل فى كيفية صدور الافعال

من المبادى العالية ليعلم من ذلك ما يجب ان يعلم من الحركات المفارقة للعقول وانها المعشوقة بذاتها المشوقة وليحقق هذا البيان ولنفتح من مبدأ آخر فنقول ان قوما لما سمعوا
ان قول فاضل المتقدمين اذ يقول ان الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون
للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر كانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس
ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شىء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها
ارادوا ان يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن
للتشبه بالخير المحض والشوق اليه واما اختلاف الحركات فيختلف ما يكون كل واحد منها فى
عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كان مريدا لاخير الوارادان يمضى فى
سمت موضع واعترض اليه طريقان احدهما يختص بايصاله الى الموضع الذى فيه
قصده وطوه والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب فى حكم خيرية ان يقصد
الطريق الثانى وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته فقالوا فكذلك حركة كل فلك
انما هى لبقى على كماله الاخير دايما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره
فاول ما نقول لهولاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد ما لاجل
شىء معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض فى
نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها بخيريتها بخصها والحركة كانت لا لنفسها

في الوجود وينتفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليه في الاحتراز عن الاخر فاختار ايهما الانفع فان
كانت العلة المانعة عن القول بان يصير حركتها لنفع الغير استحالة قصد معلول فعل لاجل
الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه
العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء في
الحالة وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب تقدم بعضها على بعض
في العلو والسفل حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف فنقول بالجملة لا يجوز ان يكون شيء
منها لاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة من حركة ولا تقدير سرعة وبطوء بل ولا
قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا من
المقصود لان كل ما هو لاجل شيء اخر فهو تام الوجود من الاخر من حيث هو والاخر على ما هو
عليه بل هو يتم الاخر اعني الاخر من الوجود الذي الى القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود
الاكمل من الشيء الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون الا ان كان
القصد معطيا ومفيد الوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب شيء يكون
القصد مهيئا له ومفيد وجود شيء اخر مثل الطبيب للصحة فان الطبيب لا يعطي الصحة بل
يهيئ لها المادة والالة وانما يفيد الصحة مبدا اجل من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع
صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان القاصد مخطيا في قصده اذا قصد ما ليس
اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطا ولان هذا البيان يحتاج
الى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا يحل الا بالكلام المشبع فلنعدل الان الى الطريق
الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والقصد منه هو الذي يكون وجود المقصود
عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشيء الذي هو اولى بالشيء
فانه يفيد كمالا اما ان كان بالحقيقة تحقيقيا وان كان بالظن ظنيا مثل استحقاق
المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية والربح والسلا[مة]

او رضا الله وحسن معاد الاخرة وهذه وما اشبهها غايات حقيقية لا تتم بالقاصد

فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما للقاصد لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال

والعبث ايضا فيه شيء لمن يكون ذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك وشيئا من سائر ما

بين في مباحثنا وسائر ما بين ذلك وصح ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة

بقصد العلة الاولى لم يكن فان المواضع التي يظن فيها ان المعلول قد علم كالامواج كائنة

او محرقة ومثال السهم في حاشيتها ما سلف له من الظنون لا يقصر عن تاملها او حلها فان قال

قائل ان الخيرية توجبه لان فان الذي يقصد الخير فقيل ان الخير يقصد الخير ولكن لا على سبيل

قصد وطلب لكون ذلك منه فان هذا يوجب النقص فان كل طالب وقاصد لشيء فهو

طالب لعدم وجوده عن القاصد اولى من لا وجوده وما دام معدوما او غير مقصود

لم يكن ما هو الاولى بالقاصد ذلك النقص فان الخيرية لا تخ اما ان يكون صحيحة موجودة

دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا

القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون للخيرية توجيه لا يكون حال سائر لوازم

الخيرية التي تلزمها بذاتها لا عن قصد هو قصد هذه الحال واما ان يكون بهذا القصد

تتم الخيرية وتقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها الا معلولا وان قال

قائل ان ذلك للتشبه بالعلة الاولى فان خيرية متعدية وحتى يكون بحيث يتبعها

خير فنقول ان هذا في ظاهر الامر مقبول لكن في الحقيقة مردود فان التشبه ليس في ان يقصد

شيئا بل ان يفرد بالذات ... تعالى فاما من جماعة اهل العلم واما استفادة

كمال بالقصد فيباين التشبه فالتشبه الا ان يقال ان المقصود الاول شيء وهذا بالقصد

الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ايضا ان يكون المقصود بالقصد

الاول شيئا ويكون النفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود فيكون الجهة غير

مقصودة قصدا اوليا النفس ما يتبع بل يجب ان يكون هناك استكمال في ذات

الشيء

الشيء يستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبهاً بالاول ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة

بالقصد الاول على انها تشبه بذات الاول من الجهة التي قلنا وتشبه بالقصد الثاني بذات

الاول من حيث يفيض عنه الوجود بعد ان يكون القصد الاول هو الجزء الناظر به الى الفوق

واما النظر الى الاسفل واعتباره فلو جاز ان يقع بالقصد الاول الى جهة حتى يكون تشبهاً

بالاول التشبه في الاستتباع لجاز في نفس اختيار الحركة فكانت الحركة لاجل ما يحدث ويفيض

عنها او جود ليس تشبهاً به من حيث هو كامل الوجود ومعشوق انما ذلك له من

حيث ذاته ولا مدخل التشبه لوجود الاشياء اصلاً في تشبهه في ذاته وتحكيها بل المدخل

انه على كماله الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلباً وقصداً فيجب ان يكون الشوق

اليه من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق للاول تمال فان قال قائل انه كما قد يجوز

ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيراً او كمالاً والحركة فعل له مقصود وكذلك السائر افاعيلها

فالجواب ان الحركة ليست تستفيد كمالاً وخيراً والا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي

اشرنا اليه وهي الحقيقة استثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل اذ لا يمكن

استثبات الشخص له فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي تطلب كمالاً خارجاً عنها بل يجوز هذه

الحركة بنفس المتحرك عنها بذاتها الا انها نفس استبقاء الاوضاع والاين على التعاقب و

بالجملة يجب ان نرجع الى ما فصلناه فيما سلف حين بينا ان هذه الحركة كيف تتبع تصور

المشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قائل ان هذا القول يمنع وجود العناية

بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر من بعد ما يزيل هذا الاشكال ونعرف

ان عناية الباري بالكل على اي سبيل هي وان عناية كل علة بما بعدها على اي سبيل هي وان

الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من الباري الاول ومن الاشياء التي بوسطها فقد

اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض و

انها لا تقصد فعلاً لاجل المعلول وان كان ترضيه وتتعلم بل كما ان للماهية بذاتها بالفعل

ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان تبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخن غيرها ولكن يلزمها ان تسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليدفع الفضل ويتم اما اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد الصحة هي صحة بجوهرها وذاتها لا لان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة الا ان هناك احاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون وانه على ما يكن وليس في تلك ذلك فاذا كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها المشتاقة الى المعشوقة التي اليها قد تختلف من بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال فيجب ان يؤثر ذلك فيما علمنا من ان الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات ولكن يبقى علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه القدماء من احدثت المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يومها فان اوجب المقصود عن رتبته شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل فوجب ان يكون هذا الى جهة وذاك الى اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة ذلك الجسم تعانه ان يتحرك من آ الى ب لا بعانه ان يتحرك من ب الى آ فان هذا محال لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا والطبيعة بما هي طبيعة الجسم يطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا اذ ليس في حركة الفلك معنى قسري ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب ان يكون اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب بساطة الطبع الا ان يكون هناك

طبيعة

طبيعة يفعل حركة الى جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان كانت عيقت عن
جهتها وقد علمنا ان مبدء هذه الحركة ليست طبيعة ولا ايضا هناك طبيعة توجب وضعا
بعينه فالجهات مختلفة فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له
الى اى جهة كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان
يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة
تتبع للغرض ليس الغرض تبعا للارادة واذا كان هكذا كان السبب في اختلاف الغرض
فاذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا لاختلاف
الغرض والقسم الرابع البعيد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبها بعد الاول بالجسم من
السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن يخالفها والرصد يبين في كثير من
المواضع وكذلك لو كان الغرض لحركة هذا الفلك التشبه بحركة ذلك الفلك وقد بان
انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا وبان الآن انه
ليس جسما فبقي ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها
ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا اجساما ولا انفس غير هذه فبقي ان يكون
لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه تختلف الحركات واحوالها لاختلافها
الذي لها الاجلاء وان كنا لا نعرف كيفيته ووجوب ذلك بلميته ويكون العلة الاولى
متشوقة فتشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا
وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون اذن لكل فلك نفس محركة تعقل
الخير ولها بسبب الجسم تخيل اى تصور للجزويات وارادة للجزويات ويكون ما يعقله من
الاول وما يعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ تشوقه الى التحريك فيكون لكل فلك
عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى نفوسنا وانه مثال كلى عقلى لنوع فعله
فهو يتشبه به والجملة لا بد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدأ عقلي يعقل الخير الاول

ويكون

ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبدأ الحركة الجسماني اي مواصل الجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ في حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض عن الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الاقصى ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفايض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونحن نسميه العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان يلزم على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها

فصل في ترتيب العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية عن المبدأ الاول

قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ولا سبب فاذن الموجودات كلها وجودها عنه ولا يجوز ان يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي عنه ولا الذي فيه او به يكون ولا الذي له حتى يكون لاجل شيء فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره وفي ذلك غير ظاهر شيء ويخصه من بياننا انه يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدي الى التكثر فانه يكون فيه شيء بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيريته وفيه موجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل

الطبيع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض
يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدأ
اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدؤه وليس في ذاته مانع
او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك
من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة ما
بل يكون على ما اوضحناه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض بفيضان الكل عنه و
لكن الحق الاول انما فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ للنظام الخير في
الوجود فهو عاقل النظام الخير في الوجود وانه كيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة
الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على
ما اوضحناه قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود ان يعقل انه كيف يمكن
وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده
هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد وحركة و
ارادة حتى توجد وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا فيه
فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع
لوجوده لا لاجل وجود شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل
وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ
صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وقد فرغنا من بيان هذا الغرض
قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام
الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي
في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا
الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما
شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته

وثانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لامرين لذاته فالسؤال في لزومهما لذاته ثابت حتى تكونا
من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده فبين ان اول الموجودات
عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا
من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة
لا في مادة وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو هذا المبدأ المحرك للجرم
الاقصى على سبيل التشويق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول
صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان يكون الاشياء
التي بعد هذه الصورة وبعد هذه المادة تكون تالية في رتبة المعلولات وان يكون
وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم و
قواها وهذا محال لان المادة وجودها انها قابلة فقط وليست سببا لوجود شيء من الاشيا
على غير سبيل القبول فان كان شيء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم
فيكون ان كان الشيء المفروض ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول
لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان هذا الثاني من جهة
توجد عنه هذه المادة ومن جهة اخرى توجد صورة شيء اخر حتى لا يكون الصور الاخر
موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه الى المادة وكل
شيء فعله من غير ان يحتاج الى المادة فذاته اولا غنية عن المادة فيكون الصورة المادية
غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادة وان كانت علة للمادة في ان تخرجها الى
الفعل وتكملها فان المادة ايضا تأثير في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وان كان
الوجود وحده من غير المادة كما قد علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للاخرى في
شيء وليستا من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق
بالمادة بوجه من الوجوه ولذلك قد سلف منا قول ان المادة لا يكفي في وجودها

فصل في اثبات العقول والنفوس

الصورة فقط بل الصورة كجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن ان تجعل الصورة من كل
وجه علة للمادة مستغنية بنفسها فبين انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا
ولئلا يكون مادة اظهر فواجب ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا بل عقلا وانت تعلم
ان ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس
له وجود مفارق ولكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول اجساما اذ علمت ان كل جسم
ممكن الوجود في حيز نفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول بغير
واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة لا اثنينية
فيها فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فبالحري ان يكون
عن المبدعات الاول بسبب اثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن في
العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب
الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة
معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله للاول
وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له لذاته لا بسبب الاول بل
له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده
عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية
ليست في اول وجوده ولا داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم
عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن
ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول
ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا
امكان للكثرة هناك الا على هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة

كثرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود

الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس

عقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن العقل

الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون

اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود

صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصل له المندرجة

في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه

وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على

الكثرة الاولى بجزئيها اعنى المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها

كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك وكذلك الحال

في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب

ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم

وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون

كل عقل فيه هذه الكثرة يلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع

حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء اخر فنقول ان الافلاك

كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل

فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا

ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز

ان يكون مبدأ جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذي نفس اخرى وذلك

لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهي كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا

لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا على سبيل التشويق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير

ومن مشاركة الجرم تغير وتوهم وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك كما علمت واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون نفس الافلاك يصدر عنها افعال في اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين اما صور قوامها بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن بحرارتها اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها و اما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية لا تطبع باجسامها الا فعل الا بواسطة جسمها ومع ان يفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره وان لم يفعل نفسا لم يفعل جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجرم في المرتبة والكمال فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد ونجعل صدوره مما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشار اليه والصاير صورة خاصة به والكاين عن الجهة التي حدثنا عنها حين اثبتنا هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادي غير جرمانية وغير صور الاجرام وان كل فلك يختص بمبدأ منها والجميع يشترك في مبدأ واحد ومع الاشك فيه ان ههنا عقولا بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى وقد تبين ذلك في العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة

فصل في ان النفس تحدث بحدوث الابدان

فهي اذن معلولات الاول علته بتوسط ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاول وفي بينما
دونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا
اما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات
ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن
وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضي
الاخرى في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق
فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا
مختلفة الانواع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة
اخرى موجودة وكذا عن كل معلول اول عال حتى ينتهي الى معلول تكون مع كون الاسطقسات
القابلة للكون والفساد المتكثرة بالنوع والعدد معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدء
واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى
تكون كرة القمر ثم تكون الاسطقسات تهيئا لقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن
العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ثم فاذن يجب ان يحدث عن كل
عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد
لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد اتضح وبان ان كل عقل هو اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو
انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه
وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة
لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها **فصل في حال تكون**
الاسطقسات عن العلل الاوايل فاذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم
بعدها وجود اسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان
يكون مباديها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل

محض

محض وحده سبب الوجود لها وبهذا يجب ان يتحقق من اصول الكثرة التي ذكرناها وفرغنا من تقريرها
ولهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها مما
يعين فيه اختلاف احوال الافلاك واتفاقها مما يتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب
ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة ويكون ما يختلف فيه سببا للمادة
للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة
من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما يتمم علتها غيرها فلا يوجد لذلك هذا
الواحد عنها الا باشتراط واحد يرجع الامر الى واحد فيجب ان يكون العقول المفارقة بل آخرها
الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل
على جهة الانفعال كما ان في تلك العقول رسم الصور على جهة الفعل ثم
تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحدا
بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا اختص هذا الشيء تاثيرا من التاثيرات السماوية
بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة يجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان له
في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد
لا يخص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بامر دون امر بل يكون للاحتياج الى ان يكون
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة منها اما المعد وهو الذي يحدث منه في المستعد
امر ما يصير به مناسبته لذلك الامر الشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء اخر ويكون هذا الاحداث
مرجحا لوجود ما هو الاولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على الهيئة الاولى
لتشابهت نسبتها الى الضدين فما يرجح احدهما اللهم الا ان يختلف المؤثرات فيه وذلك
الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يخص موجبه مادة دون
مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد
الكامل الا المناسبة كانه لذلك الشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل ان الماء اذا افرط تسخينه

السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة وشديدة المناسبة للصورة

النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد فيضا من حق الصورة

النارية ان تفيض ومن حق هذه ان تبطل ولان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها

عما ينسب اليه من المبادى الاولى وحدها بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التي تقدم هذه

المادة الان قد كانت للمادة قايمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بهما وبالمبادى

الباقية بواسطتها او وواسطة اخرى مثلها فلو كان عن المبادى الاولى وحدها لاستغنت

عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة بل كان المتفق فيه من الحركة

المستديرة هناك يلزم طبيعة تعمها الطبايع الخاصة بفلك فلك فكل ما ها هنا

بعضها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصور وكان الحركة اختلاف

الاحوال هناك فكل المادة اخس الذوات هاهنا وكان الحركة تابعة لطبيعة ما بالقوة

كذلك المادة هاهنا موافقة لما بالقوة او كان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مناسبا

او معينات لطبيعة الخاصة والمشتركة هاهنا فكل ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة

هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدا لتغير الاحوال وتبدلها

هاهنا وكل امتزاج نسبتها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر او معين وللاجسام

السماويات تاثير في اجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها الى هذا العالم ولا

نفسها تاثير ايضا في انفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الاجسام

كالكمال والصورة حادثة عن النفس الفاشية في الفلك او بعوسها وقال قوم من المتحسين في

اهل العلم هذا العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شي ثابت في حشوه فيلزم محاكته

للشي حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير

ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض وقلة الحر وقلة

التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض

هو ابرد والذي يلي النار هو لحر فهذا سبب كون العناصر بهذا هو ما قدمنا لو اوليس مما يمكن

ان يصح بالكلام القياسي ولا هو بسديد عند التفتيش و يشبه ان يكون الامر على قانون اخر

اخر وان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة يفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اثر

اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جل عن كل واحد منها ما يتهيؤ لصورة جسم بسيط

فاذا استعدت لها الصورة من واهب الصور وا ويكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون

هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا فانك انا ربما ان نعرف ضعف

ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور

المقومة غير الصورة الجسمية وانما يكتسب ساير الصور بالحركة والسكون ثانيا وبينا

نحن قبل هذا استحالته هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود الصورة الجسمية ما لم تقترن

بها صورة اخرى وليست صورة المقيمة للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد يتبع في وجودها

صور اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة

بل الجسم لا يصير جسما خشبيا بحيث يتبع غيره في الحركة حتى يسخن منها بعد تلك الحركة

المتابعة التي بينا انها ليست قسرية بل طبيعية الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا

تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها الا ان الحار يستحفظ حيث الحركة و

البارد يستحفظ حيث السكون ثم لا يفكرون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان يهبط الى

المركز فعرض له البرودة ولبعضه ان جاور الفوق اما الان فان السبب في ذلك معلوم

اما في الكليات فالخفة والثقل واما في جزئي عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر

كائنة وانه اذا تكون جزء منه في موضع ضرورة تلزم ان يكون سطح منه يلي الفوق اذا تحرك الى فوق

كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما في اول تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق

وسطح الى اسفل لا بالطبع قد استحال تحركهما وان الحركة اوجبت لبعضه وضعا ما فلا اشبه عندي

مما قد ذهبنا اليه واظن ان الذي قال ذلك في تكون الاسطقسات رام تقريبا للامر عند بعض

من كانبه من العاميين فخوم عليم القول من تاخر عنه ان كانت في تلك الكلام شديد التذبذب
والاضطراب **فصل في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهى**

وخليق بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا يشك انه قد اتضح لك مما سلف
منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان تكون تعمل ما تعمل لاجلنا او تكون بالجملة يهمها شىء
ويدعوها داع ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم و
اجزاء السماويات واجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضى تدبيرا ما فيجب
ان يعلم ان العناية هى كون الاول عالما لذاته بما هو عليه الوجود فى نظام الخير وعلة لذاته
للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ
فى الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذى يعقله فيضانا على
اتم تادية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر على وجوه فيقال شر
للنقص الذى هو مثل الجهل والضعف والتشويه فى الخلقة ويقال شر لما هو مثل الالم والغم
الذى يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط فان السبب المنافى للخير المانع للخير
والموجب لعدمه ربما كان بحيث لا يدركه المضرور كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس
عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه غير منتفع
ثم لم يدرك من حيث هو مدرك لذلك ان السحاب قد حال بل من حيث هو مبصر وليس هو
من حيث هو مبصر يتاذى بذلك متضررا او منتقصا بل من حيث هو شىء آخر وربما
كان هو واصلا لا مدركه لعدم السلامة مثل من يتفقد اتصال عضو بحرارة مفرقة فانه من حيث
يدرك فقد الاتصال بقوة فى نفس ذلك العضو يدرك المؤذى الحار ايضا فيكون
قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك
على نحو ما سلف من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودى ليس شرا فى
نفسه بل شر بالقياس الى هذا الشىء واما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه

في بيان الشر يقال على معان

فقط

فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل وليس بنفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا

فان العمى لا يجوز الا ان يكون في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس

له جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتألم بها فلها

جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء

من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم او الحابس للكمال عن مستحقه

ولا شر في عدم مطلق الا عن لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول لكان الشر

العام فكل شيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر يلحق

ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر اول يعرض لها في نفسها

ولامر طار من بعد فاما الامر الذي في نفسها فان يكون قد عرض لمادة ما في اول وجودها

بعض اسباب الشر الخارجية فتمكن منها هيئة من الهيئات المهيئة مانع استعدادها الخاص

للكمال الذي منيت بشر يوازيه مثل المادة التي تتكون منها انسان او فرس اذا عرض لها من

الاسباب الطارية ما جعلها اردأ مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط والتشكيل

والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل

حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطارئ من خارج فاحد شيئين اما مانع وحائل

ومبعد للمكمل واما مضاد واصل ماحق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال

جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حصر البرد للنبات

المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر

انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر ضعيف بالقياس الى سائر الوجود كما علمت

ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات والانواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم اكثر

الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب

امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي

هو ممكن فى الاول ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التى بعد الكمالات الثانية
وكمقتضى لا من طباع الممكن هو فيه وهذا القسم غير محوج فيه وهو الذى استثنيناه وهذا
وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة
او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال
الاصلح فى ان يعم وستعرف انه انما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص
نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك و
اشتاق اليه واستعد له ذلك الاستعداد كما سنشرح ذلك بعد واما قبل ذلك فليس
مما ينبعث الشوق اليه بمقتضى طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التى بعد الكمالات
الاولى فاذا لم يكن كان عدما فى امر ما مقتضى كان فى الطباع فالشر فى اشخاص الموجودات
قليل ومع ذلك فان وجود ذلك الشر فى الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير
فان هذه العناصر لو لم يكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن ان يكون عنها هذه
الانواع الشريفة ولو لم يكن النار منها بحيث اذا تادت بها المصادمات الواقعة فى
مجرى الكل على الضرورة الى ملاقاة ثوب رجل شريف وجب احتراقه لم يكن النار
منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن فى هذه الاشياء انما يكون
خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه فافاضة الخير لا توجب ان يترك الخير
الغالب لشر يندر فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن فى طباع المادة
وجوده اذا كان عدمان شر من عدم واحد ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار
بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون
ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بايجاده وكان فى مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب
الترتيب فى نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجودا يجوز ان
يقع معه من الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده فان قال قائل فقد كان جائزا

ان يوجد المدبر الاول الخير المحض امرا عن الشر فيقول هذا لم يكن جائزا في مثل هذا النمط
من الوجود وان كان جائزا في الوجود المطلق على انه ضرب من الوجود المطلق مبرا ليس هذا
الضرب فذلك مما قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية
وبقي هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا
لم يكن مبدؤه موجودا اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان يكون هو
فكونه خير الشرين ولكان ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب
التي تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه فكان فيه اعظم
خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم يلتفت الى ذلك وقصرنا التفاتنا الى ما ينقسم اليه
الامكان في الوجود من اصناف الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود المبرا
من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود انما يكون على هذه السبيل ولا كونه اعظم شرا
من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو اصوب و
على النمط الذي قيل بل نقول من الراس ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة
ويقال شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للالام والغموم وما يشبههما ويقال شر
لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شانه ان يكون له فكان الالام والغموم و
ان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصان والشر الذي
في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او
بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة الدينية كالزنا وكذلك الاخلاق انما هي شرور
بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا
مما يقال له شر من الافعال الا وهو كمال بالقياس الى سببه الفاعل له وعسى انما هو شر
بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس الى فاعل اخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو
اولى بها من هذا الفعل فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلا و

والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية يعني انها خلقت لتكون متوجهة
الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه
فهو بالقياس اليها شر لها وانما هو شر للمظلوم او للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه
القوة والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب في الفاعل
للآلام والاحراق كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى
من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد واما الشر الذي سببه النقصان والقصور يقع
في الجبلة وليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله فليس ذلك بالحقيقة خيرا
بالقياس الى شيء واما الشرور التي تتصل باشياء هي خيرات فانما هي من سببين
سبب من جهة المادة لانها قابلة للصورة والعدم وسبب من جهة الفاعل فانه لما وجب
ان يكون عنه المادية وكان مستحيلا ان يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني غناء الله
ويفعل فعل المادة الا وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان يكون
قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا ان يكون للقوى الفعالة افعال متضادة لانفعالات
اخرى قد حصل بوجودها وهي لا تفعل فعلها فانه من المستحيل ان تخلق ما يراد منه
الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق ثم كان الكل انما كان يتم بان يكون فيه محرقا او
متسخن وان يكون فيه محترق متسخن لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود
هذين يستتبع آفات تعرض من الاحراق والاحتراق مثل احراق النار عضو انسان
ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدائم ايضا اما
الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحراق واما الدائم فلان انواعا
كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون محرقة وفي الاقل
ما يصد عن النيران الآفات التي تصدر عنها وكذلك في سائر تلك الاسباب المشابهة
لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية فاريد

الخيرات

الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء مرادة ارادة اولية على الوجه الذي يصح ان يقال ان الله تعالى يريد
الاشياء واراد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم انه ضرورة فلم يعبأ به فالخير
مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من
امرها انها يعجز عن امور ويقصر عنها الكمالات في امور لكنها يتم لها ما الاسباب الكثيرة
الى ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان يترك الخيرات الفائقة الدائمة
والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور
وجودها اذا توهمت موجودة يمتنع ان يكون الا شرا على الاطلاق واما امور وجودها
ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شريرة وناقصة واما امور يغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها
ولا يمكن غير ذلك لطباعها واما امور يغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما
ما لا شرية فيه فقد وجد في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما
الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذ كان الغالب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع
الشرية عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال فلم يكن هو هو اذ قلنا ان وجودها الوجود
الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض عنها شر فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون
وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة
بحيث لا يلزم شر لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقة
وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه اذ كان وجود ثوب الفقير انه قابل
للاحتراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات الشتى في
الاشياء على هذه الصفة وجودا ما يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء بين الفاعل
والمنفعل بالطبع وجودا يلزم منه الفعل والانفعال فان لم يكن الثواني لم يكن الاوائل فالكل انما
رتب فيها القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية والطبيعية والنفسانية بحيث يؤدي
الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون هي على ما هي عليه ولا يؤدي الى شرور فيلزم من احوال

العالم بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث في نفس ما صورة اعتقاد ردي او كفر او شر آخر
في نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعبأ ولم يلتفت الى اللوازم
الفاسدة التي تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا ابالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا
ابالي وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قائل ليس الشر شيئا نادرا او قليلا بل هو اكثري
فليس كذلك بل الشر كثير وليس باكثري وفرق بين الكثير والاكثري فان ههنا امورا كثيرة
هي كثيرة وليست باكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الصنف
الذي نحن في ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلا
عن القياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية
فهي اكثرية لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل
بالهندسة ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الاولى ولا في
الكمالات التي تليها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل بان لا يفعل
الفاعل لاجل ان القابل ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هي
اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة **فصل في المعاد** فبالحري ان نحقق ههنا
احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها الى اية حال تصير فنقول يجب ان يعلم
ان المعاد منه ما هو منقول في الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق
خبر النبي وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى
ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه
واله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس
البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان
للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل والحكماء
الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية

بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي
هي مقاربة الحق الاول وعلى ما نصفها عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة و
الشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها في الشرع فنقول يجب ان يعلم ان لكل قوة
نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان تتادى
اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة
الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها
نوعا من الشركة في ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق
كل واحد منها بالذات وبالحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل هذا
اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة
فالذي كماله افضل واتم والذي كماله اكثر والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل اليه واحصل
والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضل والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي له
هي ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث
يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم
يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة لكنه لا يشتهيه ولا يحن
نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهي من يجرب
من حيث يحصل بها ادراك وان كان مؤذيا في الجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند
الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة
فهي كما للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة و
الغبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصية البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية
امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة وللحمار والبهائم حالة طيبة
ولذيذة كلا بل اي نسبة يكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده

ولم يعرف ذلك الا الاستشعار بالقياس فحاله عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط في
عمره انتظام اللحن وهو متيقن لطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر
الملايم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده
عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات
وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا
يشعر بها ولا يستلذ بها وهذا اصل وايضا فقد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد
ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق ورجعت الى غريزتها تاذت به
مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه وتستنقي اعضاؤه وينفر عن الحال
العارضة ولذلك قد يكون الحيوان غير مشتهي للغذاء البتة كارها له وهو اوفق شي
له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته
للغذاء حتى لا يصبر عنه وهلك عند فقده وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار
وتبريد الزمهرير الا ان الحس ماوف فلا يتاذى البدن به حتى يزول الافة فيحس ح
بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول
ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل و
النظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتديا من مبدا الكل سالكا الى الجواهر
الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية
بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا
موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق
المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره و
اذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها
ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة له اليها بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة و

وسائر ما يتم بالذات للمدركات بما ذكرنا وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدي بدوام
المتغير الفاسد وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس
إلى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كأنه هو بلا انفصال إذ العقل والعاقل والمعقول
واحد أو قريب من الواحد وأما أن المدرك في نفسه أكمل فأمر لا يخفى وأما أنه أشد إدراكاً فأمر
أيضاً تعرفه بأدنى تأمل وتذكر منك لما سلف بيانه فإن النفس العقلية أكثر عدد مدرك
وأشد تقصياً للمدرك وأشد تجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض وله
الخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك أو كيف تقاس هذه
اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغماسنا
في الرذائل لا نحس بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أومأنا إليه في بعض ما
قدمناه من الأصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة
الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما
نتخيل منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات
النفيسة ونسبة التذاذنا هذا إلى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق
روائح المذاقات اللذيذة إلى الالتذاذ بتطعمها بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود وأنت
تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفر بما استعصف
بالشهوة إن كنت كريم النفس والأنفس العامية أيضاً فإنها تترك الشهوات المعترضة و
تؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تعيير أو سوء مقالة وهذه كلها أحوال
عقلية بعضها واضداد بعضها تؤثر بعضها واضداد بعضها على المؤثرات الطبيعية ويصبر
على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على الأنفس من محقرات
الأشياء فكيف في الأمور البهية العالية إلا أن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات
من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير ولما إذا انفصلنا

حقت من البهيمة ويقتضي عليه المذاكرة والخاسة فكل ذلك يدل على أن الاشتغال بقضاء الشهوتين ليس من باب السعادات والكمالات بل من باب دفع الحاجات ولذا قال إن الإنسان يشاركه في لذة الأكل والشرب

عن البدن وكانت النفس منتبهة في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي
بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد
انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي الامراض
الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض
لها حينئذ من الالم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم
منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال
وتبديل الزمهرير للمزاج فيكون مثلها حينئذ مثل الخدر الذي اومأنا اليه فيما
سلف او الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة الملابسة وجه الحس عن الشعور
به فلم يتأذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية
بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال التام الذي
لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق الطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان
لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة لا من جنس
اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة
وهي اجل من كل لذة واشرف فهذا هو السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة
ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى
كمالها وذلك عند ما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول
من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في ساير القوى
بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة
الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم يكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث
حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا يكتسب
العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع

رايا وليس هذا الراى للنفس رايا اوليا بل رايا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الراى لزم
النفس هذا الشوق واذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت في
هذا النوع من الشقاء الابدى لان اوائل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد
فات وهؤلاء اما مقصرون عن السعى في كسب الكمال الانسى واما معاندون جاحدون
متعصبون لآراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والجاحدون اسوء حالا وقد اكتسبوا
هيئات مضادة للكمال واما انه كم ينبغى ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات
حتى يجاوز به الحد الذى في مثله تقع هذه الشقاوة وفى تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة
فليس يمكننى ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادى
المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان
وتعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى وتتقرر
عندها هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول الى
اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور العناية وكيفيتها وتتحقق ان الذات المتقدمة
للكل اى وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من
الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة
استعدادا وكانه ليس يتبرا الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع
ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه
جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملى من النفس ولنقدم
لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة تصدر بها عن النفس
افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين
الخلقين الضدين لا بان تفعل افعال التوسط دون ان تحصل ملكة التوسط بل ان تحصل ملكة
كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما القوى الحيوانية فبان تحصل

فيها هيئة الاذعان واما القوة الناطقة فان يحصل فيها هيئة الاستعلاء وللانفعال كما ان
ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه
النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوة الحيوانية واذا قويت القوة الحيوانية
وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الانسانية هيئة اذعانية واثر انفعالي قد
رسخ في النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف
اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على
جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مايل بها الى
جهة البدن بل عن جهته فان التوسط يسلب عنه الطرفان دايما ثم جوهر النفس انما كان
البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن
الشعور بلذة الكمال ان حصل له والشعور بالم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة في البدن
او منغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال بآثاره
وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن فاذا فارق وفيه
الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه فبما ينقص من ذلك يزول غفلته
عن حركة الشوق الذي له الى كماله وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل
سعادته ويحدث له هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم اذاه ثم تلك الهيئة البدنية مضادة
مؤذية له وانما كان يلهيها عنها ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت
النفس احست بتلك المضادة العظيمة وتأذت بها اذى عظيما لكن هذا الاذى وهذا
الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل
مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان يكون العقوبة التي بحسب ذلك
غير خالدة بل تزول وتمحى قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس
البلهاء التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى

سعة من رحمة الله تعالى ونوع من الرضوان وان كانت مكتسبة الهيئات البدنية الردية وليس لها عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لا محالة ممنوة بها فتتعذب عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقى ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التى تكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا الابدان ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التى فوقهم لا كمال فيسعدوا تلك السعادة ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيآتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا منع في المواد السماوية من ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية وتكون الآلة التى يمكنها بها التخيل شيئا من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس الردية ايضا تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شأنا في بابه من المحسوس على ان الاخروية اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التى ترى في المنام بل والتى تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احدهما تبتدئ من باطن وتنحدر اليه والثانى تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج فكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتى هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هى السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة

الحقيقية وبترفع عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو كان بقي

فيها من ذلك اثر اعتقادي او خلقي تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان

تنفسخ المقالة العاشرة فصل في المبدء والمعاد بقول مجمل في الالهامات

والمنامات وفي الدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي

النبوة وفي حال احكام النجوم فالوجود اذا ابتدأ من عند الاول لم يزل كل ثان منه دون

مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي

تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب

الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدي

وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اول شيء صور العناصر ثم يتدرج يسيرا

يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وادون مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة

ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات ثم

النبات وافضل الناس من استكمل نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي

تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي

في قواه النفسانية خصائص ثلث ذكرناها وهو ان يسمع كلام الله ويرى ملائكة

وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذي يوحى اليه تتشبح

الملائكة له ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير

ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات

من الابتداء الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدي الوجود من

الاجرام ثم يحدث نفوس ثم عقول وانما تفيض هذه الصور لا محالة عن تلك المبادي و

الامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفعلة

والمنفعلة الارضية لمصادمات القوى الفعالة السماوية واما القوى الارضية فيتم حدوث

مايحدث [?]

ما يحدث فيها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة منها اما الطبيعية واما الارادية و
الثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فيحدث عنها
آثارها في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة وجوه احدها من تلقائها بحيث لا تتسبب فيه الامور
الارضية بوجه من الوجوه وذلك اما عن طبايع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات
الواقعة منها مع القوى الارضية والمناسبات بينهما واما عن طبايعها النفسانية والوجه الثالث
فيه شركة مع الاحوال الارضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي اقول انه قد اتضح لك
ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزوية على سبيل ادراك غير عقلي
محض وان لها ان تتوصل الى ادراك الحادثات الجزوية وذلك يمكن بسبب ادراك التفاريق
اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما يتادى اليه وانها تنتهي الى الطبيعية
والارادية موجبة ليست ارادية فائتة غير حاتمة ولا جازمة ولا تنتهي الى القسر فان القسر اما
قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها ينتهي التحليل في القسريات اجمع ثم ان الارادات كائنة
كائنة بعد ما لم تكن فلها اسباب تتوافى فتوجبها فليس تتوجد ارادة بارادة والا لذهب الى غير
النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث
علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة لتلك الارادة
واما الطبيعة فان كانت راهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى
امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا فيما قبل وان لازدحام هذه العلل وتصادمها
واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوائل بما هي اوائل وهيئة انجرارها
الى الثواني علمت الثواني فمن هذه الاشياء علمت ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة
بالجزئيات واما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر
او المتادي الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير
منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد

بيان ان التصورات التي لتلك العلل مبادئ لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم تكن
هناك اسباب سماوية يكون قوى من تلك التصورات اما هو اقدم وما هو في احد القسمين
من السلسلة غير هذا الثالث واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا
عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تأثير بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية
وليس هذا بالحقيقة تأثيرا بل التأثير لمبادئ وجود تلك من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاول
عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو اولى ان يكون واذا عقلت ذلك كان
اذ كان لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية واما عدم العلة
الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية
ارضية فتلك السخونة تحدث للتصورات السماوية بوجه كون الخير فيه كما انها تحدث في ابدان
الناس عن كثير من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون
ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود البرد فالتصورات السماوية في وجود ضد ما يوجد
المبرد في ذلك ايضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب للسبب المبرد فينا فيكون الحر
فيكون اصناف هذا القسم حالات لا امور طبيعية او الهامات تتصل بالمستدعي وبغيره
او اختلاطا من ذلك يؤدي منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء
هذه القوة نسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس يتبع التصورات
السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدي
كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات
والقرابين خصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافات
على الشر ويتوقع المكافات على الخير فان في ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك
يكون بظهور آيات وآيات هي موجزة وبائنة وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون
لها وجود فان لم يوجد فهناك شر وسبب لا ندركه او سبب آخر يعاوقه ذلك بالوجود اولى من

هذا وجوده للموجود هذه ما مرّ الخ واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت انها مؤدية

الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو الذي عقلت فتأمل احوال منافع الاعضاء

في الحيوانات والنباتات وكيف خلق كل واحد منها وليس هناك البتة سبب طبيعي بل مبدؤه لا

محالة من العناية على الوجه الذي علمت العناية فكذلك فصدّق بوجود هذه المعاني فانها

متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تتعلق به واعلم ان اكثر ما يقرّ به الجمهور و

يفزع اليه ويقول به فهو حق وانما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلسفة جهلاً منهم بعلله

واسبابه وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فتأمل شرح هذه الامور من هناك

وصدّق بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر

ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعاء منا ايضاً وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك

حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة

والارادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن

وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة

متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية

تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث

عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله تعالى والقضاء

هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات

من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ولو امكن

امكن انساناً من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعاً وطبايعها لفهم كيفية

جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القايل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته

ليست مستندة الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية

او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلايل جنس واحد من اسباب الكاينات وهي التي في

في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك ذو في

به لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت وان كان جميعها من حيث

فعله وطبعه معلوما عنده وذلك بما لا يكفي ان يعلم انه وجد او لم يوجد لذلك لانه

لا يكفيك ان تعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان يعلم انها تسخن ما لم يعلم

انها حصلت وباي طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حادث وبدعة في الفلك لو امكنه

ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال الى المغيبات فان الامور

المغيبة التي في طريق الحدوث انما يتم بمخالطات بين الامور السماوية التي لنا ليتسامح انا حصلناها

بكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبيعيها

وارادتها وليس يتم بالسماويات وحدها فما لم يحط بجميع الحاضر من الامرين وموجب كل

واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم يتمكن من الانتقال الى الغيب فليس لنا اذن

اعتماد على اقوالهم وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطونا من مقدماتهم الحكمية صادقة

فصل في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد اليه ونقول

الان انه من المعلوم ان الانسان يفارق ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده

شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد

من ان يكون الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا مكفيا به وبنظيره فيكون

هذا مثلا ينقل لذلك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للاخر والاخر يتخذ الابرة لهذا

حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات

فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرايط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه

الاقتصار على اجتماع فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات

الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد

في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا يتم المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من ساير

الاسباب التى تكون له ولا بد فى المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل من سان و
معدل ولا بد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولا بد من ان
يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم فى ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له
عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان فى ان يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده اشد من الحاجة
الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع
التى لا ضرورة فيها فى البقاء بل اكثر ما لها انها تنفع فى البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن
ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره فلا يجوز ان تكون العناية الاولى تقتضى تلك المنافع ولا
تقتضى هذه التى هى اسها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ولا ان
يكون ما يعلمه فى نظام الخير الممكن وجوده الضرورى حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل
كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبنى على وجوده موجود فواجب اذن ان يوجد
نبى وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر
الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التى اخبرنا بها وهذا الانسان اذا وجد
يجب ان يسن للناس فى امورهم سننا باذن الله تعالى وامره ووحيه وانزاله الروح المقدس
عليه ويكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانية
وان من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد
المسعد ولمن عصاه المعاد المشقى حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة
بالسمع والطاعة ولا ينبغى له ان يشغلهم بشىء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا
شبيه له فاما ان يتعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه فى مكان
ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل
وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا تخلص عنه الا لمن كان المعان الموفق الذى يشذ
وجوده ويندر كونه فانه لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن

التعليق

القليل منهم ان يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود
ويقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي تصدهم عن اعمالهم البدنية وربما
اوقعتهم في اراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه
وصعب الامر على اللسان في ضبطهم فما كل ميسر له في الحكمة الالهية ولا يصلح البتة ان يظهر
ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل لا يجب ان لا يرخص في تعريض شيء من ذلك بل يجب ان
يعرفهم جلال الله تعالى وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم جليلة و
عظيمة ويلقي اليهم مع هذا هذا القدر اعني انه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه وكذلك
يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ويسكن اليه نفوسهم ويضرب
للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه
الا امرا مجملا وهو ان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو
ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا
في هذا فيجب ان يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت ولا باس ان يشتمل خطابه
على رموز واشارات تستدعي المستعدين بالجبلة للنظر الى البحث الحكمي

فصل ٣ في العبادات ومنفعتها في الدنيا والاخرة

ثم ان هذا الشخص الذي هو
النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله يقع في قليل
من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية
تدبيرا عظيما ولا شك ان القاعدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد و
حسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب ان يكون على الناس افعال
واعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي يفوته وقته مقاربا للتقضي
منه فيعود به التذكر من راس وقبل ان ينفسخ يلحق عاقبه ويجب ان يكون هذه الافعال
مقرونة بما يذكر الا بالالفاظ تقال او نيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال

يقرب الى الله تعالى ويستوجب بها الجزاء الكريم وان يكون تلك الافعال بالحقيقة على هذه الصفة
وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان يكون منبهات والمنبهات اما
حركات واما اعدام حركات تفضي الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوة واما اعدام الحركات فمثل
الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه انه على جملة من الامر
ليس هذرا فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك فانه القرب الى الله تعالى ويجب ان امكن ان يخلط هذه
الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنياوية للناس ايضا ان يفعل ذلك و
ذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة الله تعالى وانها
خاصة لله تعالى وتعين افعال مما لا بد منها للناس فيها انها في ذات الله تعالى مثل القرابين فانها
مما يعين في هذا الباب معونة شديدة والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان
فيه ماوى الشارع ومسكنه يذكره ايضا فانه وذكره في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله تعالى والملائكة
والماوى الواحد ليس يجوز ان يكون نصب عين الامة قاطبة فبالحري ان يفرض اليه هجرة وسفر
ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متولية انه مخاطب لله تعالى ومناج اياه وصائر
اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوة
ما جرت العادة بمواخذات الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف
وان يسن في الطهارة والتنظيف سننا بالغة وان يسن عليه فيها ما جرت العادة بمواخذة نفسه
به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب
وكذلك يسن له في كل وقت من اوقات العبادة نظيرا آدابا ورسوما محمودة فهذه الاحوال ينتفع بها
العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرايع بسبب ذلك
وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين وينفعهم ايضا في
المعاد منفعة عظيمة فيما تنزه به انفسهم على ما عرفتم واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم
في المعاد فقد قررنا حال المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه

النفس بتعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذه التي يحصل بالاخلاق
والاخلاق والملكات
وملكات يكتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكرها المعدن
الذي لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها
عليه افعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هي الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية
وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض
الا في اكتساب الاغراض من اللذات البهيمية ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله تعالى
والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لها بذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن
وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا ينفعل عنه فاذا جرت عليها افعال بدنية لم تؤثر
فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليها منقادة لها من كل وجه ولذلك يقال القايل
الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة التفات الى
جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة
البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله وكان مع
اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل ان يذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا
الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي من عند الله تعالى وبارسال الله تعالى و
واجب في الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو مما وجب من عند الله ان يسنه وان
جميع ما يسنه من عند الله تعالى فالنبي فرض عليه من عند الله ان يفرض عباداته ويكون الفايدة
في العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التي هي اسباب وجودهم وفيما يقربهم
عند المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان هو الملي بتدبير احوال الناس على ما ينتظم
به اسباب معايشهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز عن ساير الناس بتالهه

فصل في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن

الكلية في ذلك فيجب ان يكون القصد الاول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء

ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم رؤساء يترتب تحته رؤساء يلونه ويترتب
تحتهم رؤساء يلونهم الى ان ينتهي الى افناء الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود
بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا الى
ان يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للانسان ويكون جنبته معفاة ليس يلزمها كلفة فان هؤلاء
يجب ان يردعهم كل الردع فان لم يرتدعوا نفاهم من الارض فان كان السبب في ذلك مرضا او آفة
افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون في المدينة وجه مال مشترك بعضه
من حقوق يفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة
وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنايم ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة وازاحة
لعلة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات
ومن الناس من راى قتل اليايسين من صلاح حالهم منهم وذلك قبيح فان قوتهم لا تجحف بالمدينة فان
كان لامثال هؤلاء من قرابته من يرجع الى فضل استظهار من قوته فرض عليه كفايته والغرامات
كلها لا تسن على صاحب جناية بل يجب ان يسن بعضها على اوليائه وذويه الذين لا يزجرونه
ولا يحرسونه ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة وكذلك في جنايات تقع
خطاء ولا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطاء وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات
التي يقع فيها انتقالات الاملاك او المنافع من غير مصالح يكون بازائها وذلك مثل القمار فان
المقامر ياخذ من غير ان يعطي منفعة البتة بل يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطي بها فايدة
يكون عوضا اما عوض هو جوهر او عوض هو منفعة او عوض هو ذكر جميل او غير ذلك مما هو
معدودة في الخيرات البشرية وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تدعو الى اضداد المصالح او المنافع
مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التي يقع الناس عن تعلم
الصناعات الداخلة في الشركة مثل المرابات فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله وان كان
بازاء منفعة ويحرم ايضا الافعال التي ان وقع فيها ترخيص ادى الى ضد ما عليه بناء امر

المدينة مثل الزنا واللواط الذي يدعو الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو التزوج

ثم اول ما يجب ان يشرع فيه هو امر التزاوج المؤدى الى التناسل وان يدعو اليه ويحرص عليه فان به

بقاء الانواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى وان يدبر في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع

ريبة في النسب فيقع بسببه خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال لان المال لا بد منه

في المعيشة والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملقوط او موهوب واصح الاصول

من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن بخت واتفاق بل على مذهب كالطبيعي وقد يقع في ذلك

اعنى خفاء المناكحات ايضا خلل في وجوه اخرى مثل وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة

بعض لبعض وغير ذلك مما اذا تامله العاقل عرفه ويجب ان يؤكد الامر ايضا في ثبوت هذه

الوصلة حتى لا يقع مع كل نزق فرقة فيؤدى ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد ووالديهم

والى تجدد احتياج كل انسان الى التزويج وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب المصلحة

المحبة والمحبة لا تنعقد الا بالالفة والالفة لا تحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة

وهذا التاكيد يحصل من جهة المراة بان لا يكون في يديها ايقاع هذه الفرقة فانها بالحقيقة

واهية العقل مبادرة الى طاعة الهوى والغضب ويجب ان يكون الى الفرقة سبيل ما وان لا

يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التوصل الى الفرقة بالكلية يقتضى وجوها من الضرر

والخلل منها ان من الطبايع ما لا يولف بعض الطبايع فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر

والنبو وتنغصت المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفو ولا حسن المذاهب في العشرة

او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعيا الى الرغبة في غيره اذ الشهوة طبيعية وربما ادى

ذلك الى وجوه من الفساد وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل فاذا بدلا بزوجين

اخرين تعاونا فيجب ايضا ان يكون الى المفارقة سبيل ولكنه يجب ان يكون مشددا فيه فاما

انقص الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا فلا يجعل في يديه من ذلك

شيء بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الاخر فرقوا واما من

جهة الرجل فانه يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليه الا بعد التثبت وبعد استطابته ذلك لنفسه

من كل وجه ومع ذلك فالاحسن ان يترك الصلح وجه اخر من غير ان يمعن في توجيهه فيصير سببا

الى طلعة الليس بل يغلظ الامر في المعاودة اشد من التغليظ في الابتداء فنعم ما امر به افضل

الشارعين انها لا تحل للمعبد الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض

فوقه وهو تمكين رجل اخر حليلته ان يتزوجها بنكاح صحيح ويطاها بوطي صريح فانه اذا كان

بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا ان يصمم على الفرقة التامة او يكون

هناك ركاكة فلا يري باسا بفضيحة تصحبها اللذة وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب

المصلحة لهم ولما كان من حق المراة ان تصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية جذب الى نفسها

وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل العقل طاعة والاشتراك فيها يوقع انفة وعارا عظيما وهي

من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا اما حسدا او الحسد غير ملتفت

اليه فانه طاعة الشيطان فبالحري ان يسن به في بابها التستر والتخدر فلذلك لا ينبغي ان

لا يكون للمراة من اهل الكسب كون الرجل فلذلك يجب ان يسن لها ان تكفى من جهة الرجل

فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك عوضا وهو انه يملكها وهي لا

تملكه فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب فان حرم عليه تجاوز

عدد لا يفي بارضائه ما وراءه وبعوله فيكون البضع المملوك من المراة بازاء ذلك ولست اعني

بالبضع المملوك الجماع فان الاستمتاع بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه و

الاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك بل ان لا يكون الى استعماله الغير سبيل ويسن في الولد

ان يتولى كل واحد من الوالدين التربية اما الوالدة فبما يخصها واما الوالد فبالنفقة

وكذلك الوالد ايضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما فهما سببا وجوده

ومع ذلك فهما فقد احتملا مؤنته التي لا حاجة الى شرحها لظهورها فصل

في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات و

ثم يجب ان يفرض السنّ طاعة من يخلفه وان لا يكون الاستخلاف الا من جهته او بالجماع من اهل
السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه اصيل
العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير
وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور
عند الجميع ويسن عليهم انهم اذا افترقوا او تنازعوا للهوى والميل او اجمعوا على غير
من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب فان
ذلك لا يؤدى الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم في سنته ان من خرج فادعى
خلافة بفضل قوة او مال فعلى الكافة من اهل المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد
عصوا الله وكفروا به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على رأس الملأ ذلك منه
ويجب ان يسن انه لا قربة عند الله تعالى بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف هذا المتغلب فان صحح
الخارجي ان المتولى للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان ذلك النقص غير موجود في الخارجي
فالاولى ان يطابقه اهل المدينة والمعول عليه الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا
في الباقي ومتقدما في هذين بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصائرا الى اضدادها فهو اولى
ممن يكون متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما
ويعاضده ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلام ثم يجب ان
يفرض في العبادات امور لا يتم الا بالخليفة تنويها بوصفها الى تعظيمه وتلك الامور هي الامور
الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان يفرض اجتماعات مثل هذه فان فيها دعاء الناس الى التمسك
بالجماعة والى استعمال عدد الشجاعة والى المنافسة وبالمنافسة يدرك الفضائل وفي الجماعات
استجابة الدعوات ونزول البركات على الاحوال التي عرفت من اقاويلنا وكذلك يجب ان يكون في المعاملات
معاملات يشترط فيها الامام وهي المعاملات التي تؤدى الى ابتناء اركان المدينة مثل المناكحات
والمشاركات الكلية ثم يجب ان يفرض ايضا في المعاملات المؤدية الى الاخذ والاعطاء سننا يمنع

ووقوع الغرر والحيف وان يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي يتغير فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفا

والاستيفاء كالصرف والنسية وغير ذلك وان يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم وقاية

اموالهم وانفسهم من غير ان يعزم متبرع فيما يحق تبرعه واما الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن

مقاتلتهم وافناءهم بعد ان يدعوا الى الحق وان يباح اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج

اذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم يكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها بل معينة

على الفساد والشر واذ لا بد من ناس يخدمون الناس فيجب ان يكون امثال هؤلاء يجبرون على خدمة اهل

المدينة العادلة وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج

وبالجملة الذين نشأوا في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان ينشأ فيها امم حسنة الامزجة

صحيحة القرائح والعقول واذا كانت غير مدينة مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان

يكون الوقت يوجب التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت فسنت

عليها سنة فانه يجب ان يؤكد الزامها فيها واذا اوجب الزامها اوجب توكيدها ان يحمل عليها العالم باسره واذا كان

اهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة ويرى في تجديدها اعادة

احوال مدن فاسدة الى الصلاح ثم صرحت بان هذه السنة ليس من حقها ان يقبل وكذبت

السان في دعواه انها نازلة على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم يستولي على السنة ويكون

للمخالفين ان يحتجوا في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فحينئذ يجب ان يؤدب هؤلاء ايضا

ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف او يلزموا غرامة على ما يؤثرونه

ويصح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي انزلها

الله تعالى فان اهلكوا فانهم لها اهل فان في هلاكهم فسادا لاشخاصهم وصلاحا باقيا وخصوصا

اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن ايضا في بابهم ان رويت مسالمتهم على فداء او جزية وفعل

وبالجملة يجب ان لا يجريهم وهؤلاء الاخرون مجرى واحدا ويجب ان يفرض عقوبات وحدود

ومزاجر يمنع بذلك عن معصية الشريعة فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه في الاخرة ويجب ان يكون

اكثر ذلك في الافعال المخالفة للسنة الداعية الى فساد نظام المدينة مثل الزنا والسرقة و
مواطاة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون ذلك مما يقصر اثمه عن فيه نفسه فيجب ان
يكون فيه تاديب لا يبلغ به المفروضات ويجب ان يكون سنته في العبادات والمزاوجات والزواجر
معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ويجب ان يفوض كثير من الاحوال خصوصا في المعاملات
الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما لا يمكن ان يضبط وضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة
ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير
ذلك فينبغي ان يكون ذلك الى السائس من حيث هو خليفة ولا يفرض فيها احكام جزئية
فان في فرضها فسادا لانها تتغير مع تغير الاوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير
ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى اهل المشورة ويجب ان يكون السان يسن ايضا في الاخلاق
والعادات سنة تدعو الى العدالة التي هي الوساطة والوساطة تطلب في الاخلاق والعادات
بجهتين فاما ما فيها من كسر غلبة القوى فلاجل تزكية النفس خاصة واستفادتها الهيئة
الاستعلائية وان يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال هذه القوى
فلمصالح دنيوية واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل واما الشجاعة فلبقاء المدينة
والرذائل الافراطية تجتنب لضررها في المصالح الانسانية والتفريطية لضررها في المدينة
والحكمة الفضيلة التي هي ثالثة العفة والشجاعة فليس يعني بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها
التوسط البتة بل الحكمة العملية التي في الافعال الدنياوية والتصرفات الدنيوية فان الامعان
في تعرفها والحرص على التفنن في توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من
كل وجه حتى يتبع ذلك وصول الضد مما يطلب لنفسه الى الشركاء او يشغله عن اكتساب
الفضائل الاخرى فهو الجربزة وجعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه
وعمره والته في بقائه الى وقت استكماله ولان الدواعي شهوانية وغضبية وتدبيرية
والفضائل ثلاثة هيئة التوسط في الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس و

الواحدة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية والتوسط في الغضبية كلها مثل الخوف
والغضب والغم والانفعال والحقد والحسد وغير ذلك وهيئة التوسط في التدبيرية

ورؤس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي

خارجة عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها

الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص

النبوية كاد ان يصير ربا انسانيا وكاد

ان تحل عبادته بعد الله تعالى

وهو سلطان العالم الارضي

وخليفة الله فيه

قد تم الكتاب المسمى بالشفاء على يد الاقل عبد الكريم الشيرازي
في شهر محرم الحرام سنة ثلث وثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية

در زمان بعضه علميه خاص مدرسه مباركه
دار الفنون به سعى و اهتمام عاليجاه آقا
ميرزا حسين خلف مرحمت و غفران
پناه آقا ميرزا عباس
بزيور طبع
رسيد